Staa

Philos. 100

C.
100
Philos.
Zur
Königlichen Bibliothek in
Regensburg.
22 X

Staa
P

Philos. 100

C. 100
Philos.

Zur
Königlichen Bibliothek in
Regensburg.

22 X

DEFORMES
ODERVNT.
Bernigeroth fc.

M. Chriſtian Auguſt Cruſii,

der heil. Schrift Baccalaur. und der Philoſophiſchen Facultät zu Leipzig Aſſeſſoris,

comparavit D: Tobias

Anweiſung vernünftig zu leben,

Waldemann Stalter Minorita Stzbk

Darinnen nach Erklärung der Natur des menſchlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zuſammenhange vorgetragen werden.

LEJPZJG,
verlegts Johann Friedrich Gleditſch.
1744.

KREISBIBLIOTHEK
REGENSBURG

Sr. Excellenz
dem
Hochwohlgebohrnen Herrn,
Herrn
Chriſtian Gottlieb
von Holtzendorff,
auf Bärenſtein, auch Ober- und
Unter-Lichtenau ꝛc.
Sr. Königl. Majeſtät in Pohlen
und Churfürſtl. Durchlaucht. zu Sachſen
Hochbetrauten würcklichen Geheimden
Rathe, Ober-Conſiſtorial-Präſidenten,
wie auch Ober-Steuer-Einneh-
mer ꝛc.

Meinem gnädigen Herrn.

Hochwohlgebohrner Herr,
Gnädiger Herr,

Die gantz unſchätzbare Gnade und hohe Protection, deren die Wiſſenſchaften in dieſen Landen, unter dem Schutze und der Anordnung **unſers allergnädigſten Königes** von Ew. Excellenz genieſſen, muß nothwendig die Gelehrten gleichſam um die Wette erwecken, ihren Schriften durch Vorſetzung des erlauchten Nahmens **Ew. Excell.** ein Anſehen, und ihnen ſelbſt durch die unterthänige

Uberreichung derſelben Dero Gnade zu erlangen zu ſuchen. Verdienet gleich ſonſt meine geringe Arbeit an ſich mit vielen andern in keine Vergleichung gezogen zu werden; ſo hat ſie doch darinnen vor einigen wiederum einen Vorzug, daß ſie von einem Gegenſtande handelt, welcher mit zu dem rühmlichen Hauptzwecke Ew. Excell. gehöret, welcher nichts anders iſt, als **Dero** theureſtes Leben und die Verwaltung der höchſtwichtigen Aemter, welche auf **Dero** Schultern liegen, nach der Vorſchrift der heiligen Schrift und der Vernunft einzurichten; und daß ich darinnen diejenigen Lehren zu erklären und zu erweiſen bemühet bin, darinnen Ew. Excell. durch **Dero** glorwürdiges Beyſpiel andere täglich unterrichten, und auf das kräftigſte rühren. Meine Hoffnung iſt demnach nicht ungegründet, weñ ich mir verſpreche, Ew. Excell. werden ſich meine Freymüthigkeit nicht misfallen laſſen, mit welcher ich **Denenſelben** gegenwärtige

genwärtige ſchlechte Schrift in tiefſter Unterthänigkeit wiedme. Was iſt gröſſer, als die Tugend? Und wie könte einem Gemüthe, welches ſich vermittelſt der Tugend durch die alleredelſte Gröſſe eben ſo ſehr über andere erhebet, als es auch ſchon ſonſten durch ſeinen Stand und bewundernswürdige Gaben über dieſelbigen erhoben iſt, dasjenige unangenehm ſeyn, was zur Beförderung der Tugend abzielet? Jedoch dieſe hohen und preiswürdigen Eigenſchaften Ew. Excellenz ſind viel zu groß, als daß ich mich unterſtehen dürfte eine Vorſtellung von denſelben zu machen. Ich müſte nicht nur beſorgen, ſondern es wäre gewiß, daß das Original die Abbildung allzuweit übertreffen, oder gar durch die Unvollkommenheit des letztern verſtellet werden würde. Dieſes einzige aber behalte ich mir mit deſto gröſſerm Eyfer vor, die hohen Verdienſte Ew. Excell. in beſtändiger unterthäniger Devotion zu verehren, und den Höch-

 ſten

ſten um die Verlängerung des Lebens Ew. Excell. und alles erwünſchte Wohlſeyn Deroſelben und Dero hohen Hauſes täglich und inbrünſtig anzuflehen. Wird die Ausarbeitung dieſes geringen Buches hinlänglich ſeyn, Ew. Excell. wenigſtens von der Lauterkeit meiner Abſichten, mich in dem Dienſte GOttes und meines Nächſten nach meinem wenigen Vermögen aufrichtig aufzuopfern, zu überzeugen, ſo kann ich auch an der Erlaubniß nicht zweifeln, Dero Gnade zu hoffen, und mich lebenslang in tiefſter Ehrfurcht nennen zu dürffen

Hochwohlgebohrner Herr,

Gnädiger Herr,

Ew. Hochwohlgebohrnen Excell.

Leipzig den 2 May
1744.

unterthäniger Knecht
Chriſtian Auguſt Cruſius.

Vorrede.

Gegenwärtiges Buch führet die Uberſchrift einer **Anweiſung vernünftig zu leben.** Ich bin auſſer Schuld, wenn vielleicht iemand dabey auf die Gedancken kömmt, daß er bloſſe Klugheitsregeln, oder gar nur Regeln einer guten Aufführung, darinnen zu ſuchen habe. Zu einem vernünftigen Leben gehört nicht nur, daß man klug, ſondern auch hauptſächlich, daß man tugendhaft lebe, worauf die gereinigte Vernunft am allermeiſten dringet. Es bringet es demnach die natürliche Bedeutung der Worte mit ſich, daß man zu einer Anweiſung vernünftig zu leben ſowohl die Lehre von den natürlichen Pflichten, als die Klugheitsregeln rechnen muß, und ſie wird mit einem Worte dasjenige ſeyn, was man ſonſt die **Moral**, oder **practiſche Philoſophie** nennet.

Unſtreitig iſt dieſelbe der edelſte Theil der natürlichen Weisheit, welcher ſeinen Nutzen in dem menſchlichen Leben zu aller-

nächſt zu erkennen giebt, und welchen man nicht geringe ſchätzen kann, ohne zugleich eine Gemüthsbeſchaffenheit zu verrathen, welche man vielmehr verbergen, oder beſſer, gar abſchaffen ſolte. Der allgemeine Nutzen derſelben und die groſſe Menge der Menſchen, welche moraliſche Schriften zu leſen nöthig haben, würde demnach mein Vorhaben, eine Anweiſung zu einem vernünftigen Leben zu ſchreiben, ſchon rechtfertigen können, wenn ich gleich zur Aufnahme und Verbeſſerung dieſer Wiſſenſchaft nichts beyzutragen gedächte, und nur dasjenige mit meinen Worten ſagte, was andere mit den ihrigen auch ſchon oft geſagt haben. Denn wer wird ſich wohl zu behaupten getrauen, daß der moraliſchen Schriften, wenn ſie anders nur Wahrheit in ſich halten, zu viel werden können? Ich will zufrieden ſeyn, wenn man wenigſtens um dieſer allgemeinen Urſachen willen mein Unterfangen nicht misbilliget, zumahl wenn man ſich etwan, wie gar oft geſchiehet, mit dem bloſſen Titul behelfen, und nicht geneigt ſeyn ſolte, mein Buch ſelbſt anzuſehen, oder durchzuleſen. Hingegen erfordert es meine Schuldigkeit, denenjenigen, welche meine geringe Schrift ihrer Aufmerkſamkeit würdigen wollen, vorläuffig von meinen Abſichten mit derſelben einige Nachricht zu geben, und ihnen diejenigen Puncte bekannt zu machen, in welchen ich mir ſchmeichele, auch zur Verbeſſerung und vollkommeneren Ausarbeitung der unſchätzbaren moraliſchen Wiſſenſchaften etwas dadurch beytragen zu können. Ich überlaſſe es hernach ihrem eigenen Urtheile, ob ſie meine Hoff-

nung

nung vor gegründet oder vergeblich halten wollen, und wünſche nur, daß ſie in der Beurtheilung meines Buches eben ſo unpartheyiſch ſeyn mögen, als ich es in Durchleſung der Schriften anderer entweder bin, oder mich doch zu ſeyn bemühe.

Die moraliſchen Wahrheiten ſind alleſammt eben ſo alt, als die Welt. Es iſt vergeblich, darinnen etwas gantz neues ſagen zu wollen. Wer iſt wohl auch nur von mittelmäßigem Verſtande, welcher nicht zuweilen die ſchönſten moraliſchen Gedancken, die nützlichſten Sprüche und Regeln mit unter vorbringen ſolte. Man nehme einmal in Gedancken alle dieſe einzeln ausgeſprochene moraliſche Wahrheiten zuſammen; ſo wird gewiß alles dasjenige Millionen mahl darunter vorkommen müſſen, was die Weltweiſen in einem moraliſchen Lehrgebäude zu ſagen vermögend ſind. Allein die Deutlichkeit und Ordnung, die Gewißheit und Vollſtändigkeit, die Einſicht in die Gründe und den Zuſammenhang moraliſcher Wahrheiten iſt etwas, das bey den meiſten ſich in gar niedrigem Grade befindet, und welches auch in den Schriften der gelehrteſten Leute ſelbſt nicht anders als alſo ſtatt findet, daß ſich beſtändig noch vieles hinzuſetzen läßt. Eben dieſes ſind diejenigen Stücke, deren Erhöhung ſowohl bey meinen Vorleſungen, aus welchen dieſes Buch entſtanden iſt, als auch bey der fernern Ausarbeitung und verlangten Herausgabe deſſelben mein beſtändiges Augenmerck geweſen ſind. Ich werfe mich keinesweges zum Richter über die Schriften wohlverdienter Gelehrten auf. Ich bin auch ſo

undanckbar nicht, daß ich den Nutzen, welchen ich aus ihren Schriften ſelbſt geſchöpfet habe, dadurch vergelten wolte, daß ich dieſelben nur auf ihrer unvollkommenen Seite vorzuſtellen, und um ſolcher Fehler willen, die wir einander zu gute halten müſſen, herunter zu machen gedächte. Ich muß aber doch kürtzlich anzeigen, in welchen Stücken ich es ſowohl in Anſehung der Deutlichkeit und Gewißheit, als auch in Anſehung der Vollſtändigkeit und eines ordentlichen und richtigen Zuſammenhanges moraliſcher Wahrheiten vor nöthig halte, daß man noch gröſſern Fleiß anwende, und worauf ich meine wenige Bemühung am meiſten gerichtet habe.

Der Endzweck meines Buches, und nach welchem die Einrichtung deſſelben beurtheilet werden muß, iſt dieſer, daß man daraus das gantze Gebäude der philoſophiſchen Moral nebſt den wahren und unbeweglichen Gründen derſelben deutlich und überzeugend ſolte zuſammen überſehen können; daß ein Anfänger dadurch ſo weit möchte kommen können, daß er, ſo zu reden, ſelbſt moraliſch dencken, und ohne Führer weiter gehen kann; und daß diejenigen, welche viele moraliſche Schriften unter einander geleſen hätten, ohne das darinnen befundene wahre und falſche, zweifelhafte und gewiſſe, venckele und deutliche gehörig unterſchieden zu haben, ſowohl ihre Gedancken in Ordnung bringen, als auch die Qvellen der Uberzeugung entdecken möchten. Dabey aber habe ich mich, ſo viel nur möglich, der Kürtze befliſſen, und dasjenige weggelaſſen, worauf

iedweder,

iedweder, wenn er das abgehandelte verſtehet, leichte ſelbſt fallen wird. Ich hoffe dadurch meinen Endzweck bey meinen Leſern überhaupt leichter zu erhalten, wenn ich ihre Aufmerckſamkeit nicht durch groſſe Weitläuftigkeit ermüde. Beſonders aber muſte ich mich, ſo viel möglich, auch deswegen kurtz faſſen, damit meine Schrift zu den academiſchen Vorleſungen, darzu ich dieſelbe beſtimmt habe, nicht unbeqvem würde.

Was nun erſtlich den Zweck der **Deutlichkeit, Wahrheit und Gewißheit** der Moralphiloſophie anlanget, ſo wird man bey vielen wahrnehmen, daß ſie dasjenige, was ſchlechterdings unterſchieden werden muß, wenn man nicht theils in Verwirrung fallen, theils lächerlich werden will, entweder gar nicht unterſcheiden, oder doch den rechten Unterſchied nicht treffen. Die **Pflichten** und **Befugniße**, die **Gerechtigkeit** und **Klugheit**, die **Tugend** und der **Wohlſtand**, werden leichtlich unter einander geworfen, oder aus unzulänglichen Gründen hergeleitet. Es iſt eine meiner vornehmſten Bemühungen geweſen, in dieſem Stücke alle Verwirrung zu verhüten, deswegen ich die **Arten** und **Gründe der Verbindlichkeit**, den **Unterſchied der bürgerlichen** und **göttlichen natürlichen Geſetze**, die **gantz unterſchiedenen Gründe der Nothwendigkeit**, warum beyde mit **Strafen verbunden werden müſſen**, u. ſ. f. genau gezeiget, und durchgängig die **Geſetze** und **Klugheitsregeln**, die **Befugniſſe** und **Pflichten** auf das ſorgfältigſte unterſchieden habe.

Ferner

Ferner herrſchet in der Moral noch hin und wieder eine gewiſſe unfruchtbare Allgemeinheit, ich meine, es kommen ſolche Begriffe und Sätze vor, welche, ob ſie auch ſchon wahr ſind, doch den Fehler an ſich haben, daß ſie auf die Exempel entweder gar nicht appliciret werden können, oder da man doch in vielen wichtigen Fällen nicht abſehen kann, wie die Application geſchehen ſolle. Man darf dahero, wenn man eine wahre Deutlichkeit liebet, bey denſelben nicht ſtehen bleiben; ſondern muß ſie noch weiter determinirt und characteriſtiſch machen, welches aber eben das ſchwerſte, aber auch das nützlichſte iſt. Man beliebe es deswegen vor nichts überflüßiges zu halten, wenn von einer Sache vielmahl vier, fünf und mehr Definitionen nach und nach auf einander folgen, wenn Eintheilungen und Zergliederungen vorkommen, welche einiges Nachſinnen haben wollen, und wenn ich z. Ex. im Rechte der Natur vielleicht die Regeln von Application der Pflichten, die Entſcheidungsregeln ſtreitender Pflichten und Befugniſſe, die Regeln von dem Rechte der Wiedererſtattung und dergleichen, allzumühſam und weitläuftig aufzuſuchen ſcheine. Es geſchiehet bloß in der Abſicht die Begriffe und Regeln recht characteriſtiſch zu machen. Und ich hoffe, die Erfahrung wird iedweden, der es verſtehet, lehren, daß man ſich dieſem wichtigen Endzwecke dadurch, wenn er nicht gantz zu erlangen iſt, doch mercklich nähern könne.

Noch weiter iſt, wie bey allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften, alſo bey der Moral inſonderheit

derheit

derheit zuzuſehen, daß man nichts, auch keine Definition, ohne Beweis annehme. Man muß iedesmahl Achtung geben, was bey einer Definition zu beweiſen vorkomme, ob man die Wircklichkeit des definirten Dinges, oder die Uebereinſtimmung mit dem Sprachgebrauche, oder den Nutzen einer ſolchen Einrichtung der Definition und die Vernunftmäßigkeit ſeines Verfahrens darzuthun habe. Wir ſtudiren deswegen, daß wir unſere gemeinen und concreten Begriffe, in abſtracte und deutliche verwandeln wollen, um ſie hernach beſſer und ſicherer gebrauchen zu können. Unſere Definitionen ſollen dahero, wenn wir ſie mit dem definirten Dinge in einen Satz zuſammen faſſen, ordentlicher Weiſe den Verſtand haben, daß dieſer oder jener concrete Begriff durch dieſe Definition in einen abſtracten verwandelt werde. Allein es muß ſich auch wircklich ſo verhalten. Und dahero muß man von dem Sprachgebrauche nicht öfter abweichen, als wo man einen Irrthum oder Unvollſtändigkeit, oder Unbrauchbarkeit des gemeinen Begriffes zu verbeſſern gedencket, und davon iſt man abermahl Rechenſchaft zu geben ſchuldig. Es kömmt hernach ferner darauf an, ob man die Wircklichkeit des definirten Dinges annimmt, und was man der Definition ſelbſt vor einen Verſtand giebet, ob dieſelbe ſo viel heiſſen ſoll, daß ſie ein Kennzeichen enthalte, daran man die Exempel der Sache von allen andern unterſcheiden kann, oder ob man meinet, daß das Grundweſen der Sache dadurch ausgedrucket werde u. ſ. f. Das alles muß erwieſen werden, oder man muß erkennen, daß man ſonſt Wörter und

 nicht

nicht Sachen erkläre, und daß man eine ſolche Philoſophie herausbringe, welche zwar in derjenigen Welt gar gut ſeyn würde, in welcher die angenommenen Definitionen wahr wären, ich meine, in welcher Dinge, denen das vorgegebene Weſen zukäme, vorhanden, und hingegen die Dinge, die ietzo vorhanden ſind, abweſend wären; welche Philoſophie aber eben deswegen in unſerer Welt unbrauchbar iſt, und zu Verwirrung Anlaß giebt. Denn, lieber, was vor abentheurliche Moralphiloſophien würde man nicht ſchreiben können, wenn man, ohne zum Beweis verbunden zu ſeyn, z. E. die Freyheit, das Geſetz, die Verbindlichkeit, das Gewiſſen ꝛc. nach Belieben definiren dürfte, oder wenn man einen Begriff gemacht hätte, welcher zwar allen Exempeln des definiti zukäme, doch aber das zu definirende Weſen nicht ausmachte, ſondern nur ſonſt damit verbunden wäre, denſelben ſogleich vor eine Erklärung des Weſens einer Sache ausgeben dürfte. Ich weiß zwar wohl, daß man gar oft, ja in den mehreſten Fällen, entweder die Richtigkeit der Definition überhaupt, oder dieſes oder jenes Umſtandes inſonderheit, ohne Beweis poſtuliren dürfe. Am rechten Orte iſt es auch ſehr nöthig, daß ſolches geſchehe, damit man nicht ohne Noth weitläuftig ſey. Allein ein Wahrheitliebender Scribent muß ſelbſt ſo aufrichtig ſeyn, daß er genau Achtung giebt, wo etwas zweifelhaftes vorkommt, damit er, ſo weit daſſelbe Beweis brauchet, denſelben beyfüge. Ich habe meines Orts in dieſem Buche mit Willen niemals den Beweis eines Begriffs auſſengelaſſen, als wo ich vermuthet habe,

daß

daß er überflüßig ſeyn würde. Auf Verlangen aber bin ich erbötig, von allen meinen Definitionen Rechenſchaft und Beweis zu geben, gleichwie hingegen diejenigen, welche meine mit Beweis verſehene Begriffe nicht einräumen wollen, zuvor auf meinen Beweis antworten müſſen, ehe ſie mir eine andere Definition aufnöthigen können. Und warum ſolte man ſich auch weigern, ſeine Definitionen zu erweiſen, wenn man ein gutes Gewiſſen hat, ich meine, wenn man nicht etwan die Abſicht heget, nur mit andern Leuten zu reden, gleichwohl aber unvermerckt die Begriffe zu verändern, und ohne andere Worte zu gebrauchen, doch eine neue aber unerweisliche Meinung einzuführen.

Ueber dieſes iſt auch zu erwegen, daß man oft von einer Sache mehr als eine Definition geben muß, indem man zuerſt nicht mehr als den erſten Begriff annehmen und beweiſen kann, hernach aber die fernern Eigenſchaften der Sache beſonders erweiſen muß. Nicht alles das iſt ein axioma, was man in die Definition ſetzet, und hernach wiederum herausnimmt. Man könnte ſonſt alle unerweisliche Sätze zu axiomatibus machen. Nur dasjenige iſt ein axioma, was in dem erſten Begriffe enthalten, oder unmittelbar damit verbunden iſt, und unter der Bedingung redet daſſelbe von etwas wircklichem, wiefern die Wircklichkeit des definirten Dinges, und die Richtigkeit des erſten Begriffs bewieſen iſt, oder poſtuliret werden kann. Alle übrige Sätze, darinnen die Eigenſchaften eines Dinges beſtimmet werden,

den, ſind ihrer Natur nach Lehrſätze, oder doch ſolche, welche erwieſen werden müſſen, wenn man gründlich verfahren will. Gleichwohl iſt es nicht ungewöhnlich, daß man Lehrſätze mit in die Definitionen nimmt, und unter dieſem Vorwande nicht erweiſet. Man kann und ſoll zwar, nachdem man die Eigenſchaften, welche durch Lehrſätze erwieſen werden müſſen, dargethan hat, hernach immer determinirtere und vollſtändigere Definitionen der Dinge machen, welches beſonders in der Moral unentbehrlich iſt. Allein dieſe gelten auch nicht weiter, als wiefern der Beweis der Lehrſätze richtig geführet worden. Ich hoffe, daß gegenwärtiges Buch durchgängig eine Erläuterung dieſer wichtigen Regel abgeben ſoll.

Endlich iſt auch wegen der Beweiſe noch zu gedencken, daß ſie weit genug fortgeführet werden, daß man ſie allen, ſo viel möglich, brauchbar machen, und daß man einen erwieſenen Satz im folgenden nicht etwan weiter und im andern Verſtande appliciren muß, als er ſelbſt erwieſen worden. Was das erſte anlanget, ſo kommt vieles wiederum auf die Redlichkeit des Scribenten an, daß er ſelbſt urtheilet, wie weit ein Satz zu erweiſen ſey, wenn die Ueberzeugung davon vollkommen und kräftig ſeyn ſoll. Bey vielen zeiget es ein noch unreifes Nachdencken an, wenn ſie gar zu weit ausholen. Zu dem andern, daß man nemlich einen Beweis ſo viel möglich allen ſeinen Leſern brauchbar mache, dienet inſonderheit, daß man, wo man es vor nöthig achtet, mehr Beweiſe mit einander verbinde. Man darf ſolches deswegen

vor keine überflüßige Häufung der Beweiſe anſehen. Denn nicht allen Leſern ſind auch alle Begriffe gleich deutlich. Auch ein richtiger Beweis wird doch nur denjenigen überzeugen, welchem die Begriffe geläufig ſind. Es wird auch die Furcht, daß man etwas vielleicht überſehe, oder ſich irre, weggenommen, wenn uns mehr als ein Beweis doch auf einerley Concluſion führet, anderer Vortheile zu geſchweigen. Ich bin dieſen Regeln bey denenjenigen Sätzen nachgegangen, an denen mir beſonders viel gelegen war. Die Beweiſe von der Wircklichkeit der göttlichen Geſetze, von der Unſterblichkeit der Seele, von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens und andere können zum Exempel dienen. Es war nöthig, daß die Hauptſätze in völlige Sicherheit geſtellet würden, dahingegen ich bey andern leichtern Sätzen den Beweis gar weggelaſſen, oder nur den Hauptpunct mit wenig Worten angegeben habe.

Bey dem allen glaube ich alle unnöthige Terminologie vermieden zu haben, gleichwie ich hingegen nicht ſehe, wie diejenige, die ich beybehalten, oder an etlichen wenigen Orten eingeführet habe, ohne Verluſt der Deutlichkeit und Gründlichkeit leicht zu vermeiden geweſen wäre.

Was zum andern die Vollſtändigkeit einer Anweiſung vernünftig zu leben anlanget, ſo rechne ich darzu nicht eben, daß man alle ſehr leichte Folgerungen darinnen antreffe, welche iedweder ſelbſt machen kann, deren Anzahl unend-

lich iſt, und welche auch niemand leicht in einem philoſophiſchen Buche allererſt ſuchen wird. Wenigſtens werden dieſelben in einer kurtzen Einleitung nicht verlanget werden können. Die Vollſtändigkeit der Moral- oder practiſchen Philoſophie beſtehet vielmehr meines Erachtens darinnen, daß man darinnen zu Beurtheilung aller vorkommenden Begebenheiten die Gründe antreffe. Ich rechne hieher inſonderheit dieſes, daß man nicht etwan gewiſſe Lehren, welche aus der Vernunft richtig erwieſen werden können, deswegen auſſenlaſſe, weil ſie den heydniſchen Philoſophen nicht bekannt geweſen ſind, und weil wir auf den Einfall davon ebenfalls nicht gekommen ſeyn würden, wenn uns nicht dieſelben zuerſt aus der heiligen Schrift wären bekannt gemacht worden. Was dieſer oder jener von den vernünftigen Wahrheiten gewuſt, oder wie er ſich dieſelben vorgeſtellet habe, gehört in die philoſophiſche Hiſtorie. Eine Meynung wird dadurch zu keiner vernünftigen Wahrheit, wenn ſie die heydniſchen Weltweiſen gleich geheget haben. So wird auch ein Satz nicht aufhören, eine vernünftige Wahrheit zu ſeyn, wenn er gleich denſelben unbekannt geblieben iſt. Eine Wahrheit heißt deswegen eine philoſophiſche oder vernünftige, weil ſie aus Vernunftſätzen durch richtige Schlüſſe dargethan werden kann. Was thut das zur Sache, daß uns dieſes oder ein anderes Mittel zuerſt auf den Einfall davon gebracht hat? Wir pflegen ja auch bey anderer Gelegenheit darauf nicht Acht zu haben. Iſt es nicht unleugbar, daß der erſte Einfall der wichtigſten mathematiſchen Sätze einem Glücks-

 falle

falle, einem Verſuche, der Erfahrung, einer Wir⸗ckung des ingenii zuzuſchreiben iſt? Hören ſie aber deswegen auf Vernunftſätze zu ſeyn, nachdem man den Beweis darzu gethan hat? Die Pflichten, welche uns die chriſtliche Religion aufleget, ſind in der Vernunft ebenfalls gegründet. Weil die Erkenntniß derſelben durch unſer Verderben verdunckelt war, ſo haben ſie wiederholt werden müſſen. Sie werden hernach auf die eigentlichen bloß geoffenbahrten Wahrheiten nur angewendet, und bekommen dadurch neue Bewegungsgründe, gleichwie die Annehmung der chriſtlichen Religion auch die Kraft zu ihrer Ausübung mit ſich bringet. Es iſt wahr, daß wir kein Recht haben, einem Gebothe der heiligen Schrift den Gehorſam zu verſagen, oder es anders, als nach den allgemeinen Regeln der Auslegungskunſt zu erklären, wenn wir nicht den Grund darzu zuvor aus der Vernunft einſehen. Allein ſollen wir es nicht mit Danck und Vergnügen annehmen, wenn wir denſelben darzu finden können? Oder ſoll man ſie deswegen von der Philoſophie ausſchlieſſen, weil uns Gott von neuen daran erinnert, daß ſie hinein gehören? Uns lieget vielmehr ob, daß wir daraus die Gröſſe des menſchlichen Verderbens erkennen, daß die Menſchen auf die wichtigſten und in der Vernunft vollkommen gegründeten Wahrheiten ohne göttliche Offenbahrung nicht einmahl fallen. Wir müſſen daraus abnehmen, daß alle heydniſche Philoſophie nur ein Anfang, und noch lange keine vollſtändige Philoſophie ſey, weil die wichtigſten, und gar wohl erweislichen, Vernunftwahrheiten darinnen fehlen.

Vielmehr giebt dieſes einen ſtarcken Beweis vor den göttlichen Urſprung der heiligen Schrift ab, daß die Verfaſſer derſelben das vollkommenſte Gebäude der vernünftigen Moral vortragen, ungeachtet es mehrentheils ohne Beweis, und ohne ſyſtematiſchen Zuſammenhang geſchiehet. Sie können nicht nur keine Betrüger ſeyn, weil ſie auf die heiligſten Abſichten gehen; ſondern ſie müſſen auch ihre Lehre von Gott empfangen haben, weil ſie lauter Wahrheiten enthält, darzu man aus der Vernunft ſelbſt die Beweiſe ausſuchen kann; von welchen man ohne Ungereimtheit nicht vermuthen kann, daß ſie von ungefehr darauf gefallen wären; und welche ſie auch von den Heyden nicht erlernet haben können, da ſie in den Schriften der letztern, wenigſtens vor Ausbreitung der chriſtlichen Religion, nicht angetroffen werden. Die Weltweiſen unter den Chriſten haben auch ſolches ſchon lange erkannt, iedoch einige mehr, andere weniger, nachdem es ihre Grundſätze gelitten haben. Daher vernünftige Weltweiſe die geſetzliche **Verbindlichkeit** der natürlichen Pflichten auf den **Willen und Befehl Gottes** gebauet, die **Liebe Gottes** und anderer **Menſchen** zur höchſten Tugend gemacht, die **Liebe der Feinde**, die **Pflicht des Bekenntniſſes Gottes** u. ſ. f. gelehret haben, obgleich ihre Beweiſe nicht von einerley Gewichte ſind. Ich habe mich bemühet, dasjenige, davon mir bisher in der Philoſophie noch nichts, oder nichts hinlängliches vorgekommen, hinzuzuthun. Ich rechne dahin beſonders die **Pflichten des vernünftigen Glaubens**, welche von der gröſten Wich-

tigkeit ſind. Sie werden in der geoffenbahrten Theologie vorausgeſetzet, und man kann ſie nirgends als in der Moralphiloſophie ſuchen. Dasjenige aber, was ich in philoſophiſchen Bůchern davon gefunden, hat mir, wenn ich es aufrichtig ſagen ſoll, gar nicht Genůge gethan. In Anſehung vieler Umſtånde kann ich auch dahin die Lehre von dem Urſprunge des Bôſen, von dem angebohrnen Verderben, von der Nothwendigkeit einer geoffenbahrten Religion und deren Kennzeichen, von den Aergerniſſen, von dem Streite der Vielweiberey und der Zertrennlichkeit des Eheſtandes mit dem natůrlichen Geſetze u. ſ. f. zehlen. Ich ſchreibe dieſes nicht in der Meinung, als ob ich dergleichen Wahrheiten aus der Vernunft zuerſt erwieſen zu haben vorgeben wolte. Ich ſage nur, daß ich dieſelben in keinem zuſammenhangenden Lehrgebåude der philoſophiſchen Moral, ſo wie ich wůnſchte, ausgefůhret gefunden habe. Es ſoll mir nur zur Rechtfertigung dienen, warum ich mich unterſtehe, ſelbſt eine Anweiſung vernůnftig zu leben nach den Schriften ſo vieler hochverdienten Månner auszufertigen. Ich habe ſchon eingeråumet, daß alle moraliſche Wahrheiten hin und wieder zerſtreuet angetroffen werden. Es kann auch ſeyn, daß das wichtigſte in vielen Lehrgebåuden beyſammen ſtehet, welche mir nur noch nicht zu Geſichte gekommen ſind. Ich erklåre nur meine Abſichten, und will gern nichts beſonders geſagt haben, wenn ich nur Wahrheit geſchrieben habe.

Die Klugheitslehre, welche unter allen Wiſſenſchaften eine der unumſchränckteſten iſt, wird man hoffentlich der Kürtze ungeachtet, darinnen ſie vorgetragen wird, auf ſolche Gründe geſetzt finden, welche tüchtig genug ſind, ungehindert ſehr vieles ſelbſt darauf zu bauen, und wobey vielleicht die Vollſtändigkeit derſelben einen und andern Zuwachs bekommen hat.

Was drittens die **Ordnung** und den **richtigen Zuſammenhang** betrifft, ſo habe ich ſowohl wegen der **Abtheilung der Wiſſenſchaften**, als wegen der **Lehrart** etwas zum voraus zu erinnern. Ihrem Weſen nach beſtehet die Moralphiloſophie aus drey Theilen, ob man gleich die äuſſerliche Ordnung und Abtheilung nicht darnach, ſondern vielmehr alſo einrichtet, wie man es am beqvemſten findet. Die drey weſentlichen Theile ſind, **die allgemeine practiſche Philoſophie, die Lehre von den Pflichten oder Geſetzen, und die Klugheitslehre.**

Die **Pflichten** betreffen entweder die tugendhafte Einrichtung unſeres Zuſtandes, wiefern wir uns noch nicht gegen andere halten, ſondern nur die allgemeinen Gründe der Tugend vorausſetzen, und dieſelben auf unſere Seele und deren Vereinigung mit dem Körper appliciren. Dieſes glaube ich, iſt der wahre oder wenigſtens der nützlichſte Begriff der **Ethik.** Halten wir uns hernach gegen andere Menſchen, und erwegen die uns gegen einander obliegenden Pflichten; ſo entſtehet daraus das **Recht der Natur** im engern Verſtande, welches dahero auch zugleich die Befug-

niſſe

niſſe der Menſchen gegen einander in ſich faſſen muß. Hernach iſt noch eine determinirte Erklärung der unmittelbaren Pflichten gegen Gott übrig, welche ich ebenfalls der Beqvemlichkeit wegen zu einer beſondern Wiſſenſchaft gemacht, und die natürliche Moraltheologie genennet habe. Ich habe dieſelbe vor das Recht der Natur geſetzet, welches aber willkührlich iſt, indem ſie auch nach demſelben hätte ſtehen können.

Die allgemeine practiſche Philoſophie habe ich mit gutem Bedachte um der Beqvemlichkeit meiner Leſer und Zuhörer willen nicht in eine beſondere Wiſſenſchaft abſondern wollen, ſondern in das erſte Capitel der Ethik, und in das erſte und andere Capitel des Rechtes der Natur vertheilet. Es iſt die ſchwerſte und verdrüßlichſte unter allen moraliſchen Wiſſenſchaften. Und wie viel ſind derer, welchen man Fleiß und Gedult genug zutrauen kann, wenn ſie ſich dieſelbe in einem Striche nach einander bekannt machen ſollen? Die Ordnung des Vortrages aber hat durch dieſe Vertheilung nichts gelitten, weil ich dasjenige, was ich im Rechte der Natur allererſt davon abgehandelt habe, auch nicht eher als in demſelbigen benöthiget war.

Hiermit hoffe ich meine Abtheilung der Moralphiloſophie in folgende 4 Wiſſenſchaften, die Ethik, die natürliche Moraltheologie, das Recht der Natur im engern Verſtande, und die allgemeine Klugheitslehre hinlänglich gerechtfertiget zu haben. Die drey erſten machen das natürliche Geſetz oder das Recht der Natur

im weitern Verſtande aus. Ich habe in demſelben beſonders darauf geſehen, eine wahre geſetzliche Verbindlichkeit der Pflichten zu erweiſen, damit nicht Geſetz und Klugheit mit einander verwirret werden. Weil es aber auſſer derſelben auch noch eine andere Verbindlichkeit darzu giebt; indem uns unſere eigene Endzwecke, wenn wir ſie, auch ohne Abſicht auf Gott betrachtet, mit der beſtmöglichſten Sicherheit erhalten wollen, ebenfalls darzu verbinden, daher dieſelben auch die Natur der Klugheitsregeln zugleich bekommen: ſo habe ich auch die dahin gehörigen Gründe zugleich mitgenommen, ſo oft ich es vor nöthig erachtet habe, und ſo oft es mir nicht wahrſcheinlich war, daß man unerinnert ſogleich darauf fallen würde.

Einige pflegen auch die Mittel der Tugend in eine beſondere Wiſſenſchaft, oder in einen beſondern Theil einer Wiſſenſchaft zuſammen zu ſammlen. Ich mißbillige ſolches eben nicht, und man kann in ſolchen Umſtänden leicht iedwedem Gelehrten ſeine Freyheit laſſen. Es iſt mir aber daſſelbe deswegen beſchwerlich vorgekommen, weil ich nicht ſahe, wie ich eine überflüßige Wiederholung bey meiner gemachten Einrichtung vermeiden wolte. Die Ethiſchen Tugenden ſind allerſeits auch ſelbſt Mittel zur Tugend. Und da die Klugheitslehre die Kunſt, Mittel zu den menſchlichen Endzwecken überhaupt zu finden, lehret; ſo kann man dieſelbe auch zur Beförderung der Tugend anwenden. Wo ich einige ſpeciale Mittel oder Bewegungsgründe zu dieſer oder jener Tugend beyzubringen vor nöthig erach-

erachtete, da wird man ſie gehörigen Orts gleich bey derſelben mit antreffen. Uebrigens hoffe ich, daß derjenige, welcher meine Anweiſung vernünftig zu leben ſich bekannt gemacht hat, wenn er anders meiner Beyhülfe benöthiget iſt, aus derſelben Qvellen genug wird haben kennen lernen, eine unzehlige Menge von Mitteln und Bewegungsgründen zur Tugend herzuleiten und nach Belieben in Ordnung zu ſetzen.

Weil die Anweiſung vernünftig zu leben mit der guten Einrichtung des menſchlichen Willens zu thun hat, ſo wird bey denenjenigen, welche alles gründlich verſtehen und beweiſen wollen, eine genaue Erkenntniß des menſchlichen Willens vorausgeſetzet. Ich habe demnach dieſelbe in einer beſondern Wiſſenſchaft vorangeſchicket, welche ich die Thelematologie genennet habe. Ich rechne zwar dieſelbe nicht ſelbſt zur Moralphiloſophie. Sie muß als ein beſonderer Theil der theoretiſchen Philoſophie angeſehen werden; welcher auch von der Metaphyſic ſelbſt unterſchieden iſt, weil nicht füglich die gantze Lehre von der menſchlichen Seele, in deren Einrichtung vieles zufällig iſt, oder doch ſeyn kann, ſondern nur die Lehre von dem nothwendigen Weſen eines Geiſtes überhaupt von Rechtswegen zu der Metaphyſik gerechnet werden ſolte. Ich habe ſie aber der Anweiſung vernünftig zu leben deswegen vorgeſetzet, damit ich mich in derſelben darauf beziehen konnte.

Die Betrachtung des menſchlichen Willens iſt ein ſo wichtiger Gegenſtand, und es kommen dabey ſo mannigfaltige Dinge zu unterſcheiden vor,

daß

daß ihr Umfang und ihre Wichtigkeit allerdings verdienet, daß ſie eine beſondere Wiſſenſchaft der theoretiſchen Philoſophie ausmache. Dasjenige, was die Gelehrten bishero theils in der Metaphyſik, theils in der Moralphiloſophie davon vorgetragen haben, erſchöpfet die Menge der Wahrheiten, welche darzu gehören, noch lange nicht, zu geſchweigen, daß einige ihren Vorurtheilen nachhängen, und es deswegen unmöglich weit darinnen bringen, oder eine mit der Erfahrung übereintreffende Philoſophie heraus bringen können, weil ſie das wahre Syſtema der Kräfte und Eigenſchaften der menſchlichen Seele beynahe juſt umkehren. D. Andreas Rüdiger hat in ſeinem Buche von der Zufriedenheit Cap. VIII § 10, 11, und in der philoſ. pragmat. § 520 die Natur des menſchlichen Willens etwas genauer, als andere gethan, zu unterſuchen angefangen. Der ſel. Herr D. Adolph Friedrich Hoffmann, deſſen ungemein gründlichen Unterricht ich unter allen meinen wertheſten Lehrern in der Philoſophie, deren Verdienſte um mich ich allerſeits hochſchätze und erkenne, am längſten und gantzer fünf Jahr genoſſen habe, iſt in fernerer Unterſuchung derſelben ungleich weiter gegangen, und der erſte geweſen, welcher die Theorie des Willens als eine beſondere Wiſſenſchaft unter dem Nahmen der Thelematologie, iedoch nur mündlich in ſeinen Vorleſungen, vorgetragen hat. Sein frühzeitiger Tod iſt die Urſache, warum ein ſo nützliches Werck nicht öffentlich ans Licht getreten iſt. Ich habe kaum irgend eine Wiſſenſchaft mit ſolcher Begierde und mit ſo vielem Vergnügen bey ihm gehöret.

Es kam mir aber gleich damahls ſo vor, daß ſie der durchdringenden Scharfſinnigkeit ihres Erfinders ungeachtet noch nicht völlig aufs reine gebracht wäre. Ob ich mir nun gleich nicht herausnehme, daß ich daſſelbe hiemit völlig geleiſtet habe, ſo kann ich doch ſo viel verſichern, daß die gegenwärtige Verfaſſung derſelben, in welcher ich ſie ans Licht ſtelle, aus einer mehrjährigen Aufmerckſamkeit ſowohl auf die menſchliche Seele, als auf die Schriften anderer Leute erwachſen iſt. Eben die Begierde, dieſe Wiſſenſchaft weiter zu cultiviren, bewog mich auch zwey dahin einſchlagende Diſputationen zu halten, die erſte, daß die **Verderbniſſe des Verſtandes ihren Grund in dem Willen haben**, und die andere von den **Grundtrieben des menſchlichen Willens.** Beſonders in der letztern trug ich diejenigen Aenderungen vor, welche ich in dieſer Wiſſenſchaft hauptſächlich noch vor nöthig hielt, um darüber die Meinungen der Gelehrten, und beſonders des Herrn D. Hoffmanns ſelbſt, welcher damahls, als ich ſie ausarbeitete, noch am Leben war, zu vernehmen. Ob nun gleich der letztere, ehe ſie gehalten werden konnte, der Welt entriſſen worden, ſo kann ich es doch nicht anders ſagen, als daß mir dieſe zwey Verſuche viel genutzet haben. Auf die rechte Erklärung und Vertheidigung der Freyheit habe ich beſonders geſehen, weil viele in Ermangelung des rechten Begriffes davon eine wirckliche Nothwendigkeit aller Dinge glauben, ob ſie es gleich nicht geſtehen, und deswegen die Definitionen ſo einrichten, daß ſie ohne die Sache zuzugeſtehen, das Wort Freyheit beybehalten können. Vor den

Grundbegierden ſchicke ich diejenigen Eigenſchaften vorher, welche ſelbſt etwas anders als Begierden ſind. Man brauchet, um ſie erweiſen zu zu können, nicht mehr als den Begriff der Begierden überhaupt, nicht aber eine determinirte Abhandlung derſelben. Hingegen war es beqvemer, wenn ich zuerſt davon handelte, weil man ſolches hernach auf iedwede determinirte Begierde vor ſich ſelbſt appliciren kann, und ich mir alſo hierdurch eine überflüßige Wiederholung erſpahrete. Bey den Grundbegierden habe ich die wahren Grundkräfte von denenjenigen, welche nur abſtracta oder Eigenſchaften der Grundkräfte ſind, von einander abgeſondert, wodurch jener Anzahl verringert, und von dieſen iedwede an ihren rechten Ort gebracht worden. Mit den thieriſchen Begierden bin ich einen gantz beſondern Weg gegangen, welcher aber hoffentlich der richtigſte iſt. Uebrigens ſchreibe ich mir ſelbſt dererjenigen Verbeſſerungen wegen, welche ich nicht nur in der Ordnung, ſondern in den weſentlichen Stücken der Wiſſenſchaft ſelbſt gemacht zu haben glaube, gar nicht etwan einen Vorzug vor meinen Vorgängern zu. Wer weiß nicht, daß es leichter ſey, zu erfundenen Dingen etwas hinzu zu ſetzen, als ſelbſt einen Erfinder abzugeben.

Die Lehrart, deren ich mich bediene, iſt, wenn man von dem Buche überhaupt redet, durchgehends ſynthetiſch, daß immer dasjenige zuerſt ſtehet, woraus das folgende erkannt werden muß. In iedwedem einzeln kleinen Stückgen aber habe ich mit Fleiß nicht überall auf einerley Art verfah-

ren, und allezeit den Beweis voranſchicken wollen, weil die Aufmerckſamkeit dadurch leicht ermüdet, und die Abwechſelung in allen Dingen angenehm iſt. Die Materien ſind auch, ſo viel möglich, beyſammen gelaſſen worden, welche einige unter dem Vorwande der ſynthetiſchen Methode wunderlich zerreiſſen und zerſtreuen, ob ſie gleich zuvor nicht gehörig geprüfet haben, ob ſie nicht der Methode ohne Schaden dennoch an einem Orte hätten beyſammen bleiben können. Daß man dem ungeachtet manchmahl einen Satz als ein lemma annehmen muß, welcher erſt im folgenden erwieſen wird, iſt wegen der Natur der coordinirten Wahrheiten nicht allezeit zu vermeiden. Niemand verſtehet eine Wiſſenſchaft eher gründlich, als bis er das gantze zuſammen überſiehet. Gleichwohl kann man nicht mehr als einen Satz auf einmahl ſagen. Man darf ſich daher nicht wundern, wenn allererſt das folgende das vorhergehende recht vollſtändig und deutlich macht. Man erfordert nur von einem Scribenten, daß er dasjenige, woraus das folgende erkannt werden muß, ſo viel als möglich, voranſchicke.

Wenn ich denenjenigen zur Erleichterung, welche in einem Buche nicht bloß auf die Materien ſehen, ſondern auch logicaliſche Betrachtungen dabey anzuſtellen pflegen, kürtzlich ſagen ſoll, nach was vor Lehrart iedwede Sache, einzeln betrachtet, ausgeführet wird; ſo wird es darauf ankommen. Ich ſetze den Grundbegriff, welcher ſo viel, als nöthig, erwieſen, und gezeiget wird, wie man darauf komme. Dieſer Grundbegriff wird durch Hinzuthuung mehrerer Determinationen vollſtändiger

 gemacht,

gemacht, welches durch Lehrſätze geſchiehet, woraus immer vollſtändigere Definitionen gemacht werden. Welche Sachen ſo zu reden immer in anderer Geſtalt erſcheinen, deren mannichfaltige disjunctiviſche Determinationen werden durch Eintheilungen aus einander geſetzet. Die Sachen werden unter einander verglichen, und ihre Verhältniſſe beſtimmet, welches noch eine andere Art von Lehrſätzen ausmachet, als diejenigen, welche ſchon erwehnet worden. Alles wird zur Erfindung ſolcher Regeln und Auflöſung ſolcher Aufgaben angewendet, welche im menſchlichen Leben nützlich und von recht practiſchen Nutzen ſind; daher ich beſonders darauf ſehe, daß alle Begriffe characteriſtiſch werden. Das übrige verſtehet ſich von ſich ſelbſten. Hoffentlich wird man wohl ſehen, daß keiner Schwierigkeit etwan mit Manier bloß ausgewichen worden. Ich richte mich aber iedesmahl bloß nach dem Zwecke, um nichts mehr zu ſagen, als was mir bey oftmahligen Herumſinnen nöthig geſchienen.

Ich glaube, dieſes werde dasjenige ſeyn, was viele meinen, wenn ſie auch in der Moralphiloſophie die mathematiſche Methode verlangen. Man hat nicht nöthig über das Wort zu ſtreiten. Man wird aber doch daraus ſehen, daß die eigentliche geometriſche Methode in der practiſchen Philoſophie unter andern in folgenden Puncten erweitert werden muß. Die Definitionen müſſen bewieſen werden. Die erſten Begriffe müſſen weiter beſtimmet, und muß deswegen oft mehr als eine Definition, da eine ſtuffenweiſe auf die andere folget, gegeben werden. Die Eintheilungen

gen müſſen nicht vergeſſen werden. Es kommen weſentlich unterſchiedene Gattungen von Lehrſätzen vor. Die wahrſcheinlichen Beweiſe ſind auch nicht aus der Acht zu laſſen, ſondern eben ſowohl brauchbar, und die moraliſche Gewißheit iſt nicht unſicherer als die geometriſche, obgleich iedwede auf beſondere Art erkannt wird. In der Moral hat man oft mehr Urſache ſeine Aufmerckſamkeit darauf zu richten, ob etwas eine Regel ſey, als darauf ob es ein Lehrſatz, Zugabe u. ſ. f. ſey. Weil die mathematiſchen oder eigentlicher die logicaliſchen Titel der Gedancken und Sätze vielen verdrüßlich, und vielen nicht ſehr nützlich ſind; ſo habe ich die Hinzufügung derſelben lieber den gewöhnlichen academiſchen Lehrſtunden vorbehalten, und an ſtatt deren vielmehr beqveme Summarien auf den Rand ſetzen wollen.

Ein gelehrter Mann nimmt, wo er auch nicht Recht hat, nicht leicht etwas an, darinnen nicht etwas wahres und ſchönes ſtecken ſolte. Dieſes habe ich aus den Schriften allerley Gelehrten herauszuſuchen, und mir zu Nutzen zu machen geſuchet. Die Bücher ſelbſt aber anzuführen lief wieder meinen Zweck, daher ſolches nur ein paarmahl an ſolchen Orten geſchehen, wo mir etwas vorgekommen, das ich nicht bey andern auch gefunden hatte.

Es hat nicht an meiner Bemühung gefehlet, mich überall deutlicher Worte zu befleißigen. Solte ich meinem Vorſatze nicht überall Genüge geleiſtet haben, ſo hoffe ich doch, daß die Begriffe eine wahre Deutlichkeit haben, das iſt geſchickt ſeyn ſollen, die Sache von allen andern zu unterſcheiden. Es iſt nicht alles undeutlich, was uns ſchwer vor-

kommt, weil die Schwierigkeit auch von der Accurateſſe und genauen Einſchränckung der Begriffe und Sätze herkommen kann. Die ſcheinbare Deutlichkeit rühret im Anfange den Verſtand des Leſers ſtarck, führet ihn aber bey fortgeſetzten Nachſinnen wiederum in ein Labyrinth der Verwirrung. Die wahre Deutlichkeit gelehrter Begriffe ſcheinet im Anfange Dunckelheit zu ſeyn. Allein wenn man nur ungefehr zehn Begriffe recht verſtanden hat, ſo blättern ſich zum wenigſten hundert andere dadurch von ſich ſelbſt auf. Wird nun nicht die angewandte Mühe hierdurch ſattſam vergolten? Und iſt es nicht billig, lieber anfangs ein wenig Geduld zu haben, da man nicht leugnen kann, daß eine gründliche Erkänntniß der Wahrheit auch ihre Zeit haben wolle?

Vielleicht ſtehet manchen meine Anweiſung vernünftig zu leben deswegen nicht an, weil ſie ihnen gar zu ſcharf, und, wie man gemeiniglich ſaget, zu theologiſch vorkömmt. Ich habe darauf ſchon oben geantwortet. Eine Philoſophie, welche den menſchlichen Laſtern oder Scheintugenden entweder gar ſchmeichelt, oder doch nicht ſehr zuwieder iſt, pfleget freylich angenehmer als diejenige zu ſeyn, welche Wahrheit enthält. Es wird darauf ankommen, was ſie mir vor Beweisgründe entgegen zu ſetzen wiſſen. Wollen ſie mir dieſelben mittheilen, ſo werde ich, wenn ſie von Erheblichkeit ſind, und beſcheiden vorgetragen werden, darauf zu antworten, oder nach Befinden meine Meinung zu verbeſſern, mich gar nicht entbrechen. Uebrigens da ich gegenwärtiges Buch bloß zur Beförderung der Wahrheit und Tugend geſchrieben habe, ſo wird es mir angenehmer ſeyn, einen vernünftigen als einen weitläuftigen Beyfall zu erlangen. Unſer allerheiligſter Geſetzgeber, der Urſprung und unveränderlichſte Liebhaber der Tugend verleihe, daß meine geringe Arbeit, die ich zu ſeiner Ehre in lauterer Abſicht unternommen habe, etwas zur Verbeſſerung der in ſo ſchlechten Zuſtand verfallenen Menſchen, und zum Baue ſeines Reiches beytragen möge. Geſchrieben zu Leipzig an der Oſtermeſſe 1744.

Die
Thelematologie
oder
Lehre von den Kräften
und
Eigenſchaften des menſch-
lichen Willens.

Das I Capitel.

Von dem Endzwecke der Thelematologie und dem menſchlichen Willen überhaupt.

Ehe ich die Anweiſung vernünftig zu leben ſelbſt vor die Hand nehme, ſo iſt nöthig, daß ich die Lehre von dem menſchlichen Willen, als eine Vorbereitung, voran ſchicke, ohne welche man in dem folgenden unmöglich fortkommen kan. Denn da die Anweiſung zu einem vernünftigen Leben lauter ſolche Regeln in ſich begreifft, welche dem Willen vorgeſchrieben werden, und welche demnach gröſtentheils von der Beſchaffenheit des Willens hergenommen werden müſſen, ſo iſt leichte zu erachten, daß man erſt erkennen müſſe, wie der Wille von Natur beſchaffen ſey und wircke, ehe man hinlänglich erklären kan, wie derſelbe ſeyn ſolle. Man kan dieſe Lehre füglich die Thelematologie oder **Lehre vom Willen** nennen, unter welchem Nahmen ich dahero nichts anders als eine theoretiſche Wiſſenſchaft von den Eigenſchaften, Kräften und Wirckungen des menſchlichen Willens verſtehe. Es iſt demnach die Meinung, daß wir hier die Urſachen von demjenigen, ſo viel

Was die Thelematologie iſt.

möglich, aufſuchen wollen, was wir an dem Willen durch die Erfahrung wahrnehmen, in der Abſicht, damit man daraus ſowohl das gute und böſe beſſer erkennen und beurtheilen, als auch jenes befördern, dieſes aber abſchaffen und verhindern lerne. Ich glaube, daß hier der rechte Ort ſey, dieſe wichtige Materie abzuhandeln. Es iſt zwar bekannt, daß viele dieſelbige lieber zur Metaphyſic zu rechnen pflegen. Es ſcheinet mir aber ſolches nicht wohl gethan zu ſeyn, indem die Metaphyſic alle beſtimmte Schrancken ohne Zweifel verlieren muß, wenn man in derſelbigen auch von zufälligen Wahrheiten handeln darf, von welchen man nicht verſichert iſt, ob ſie nicht in einer andern Welt anders ſeyn können, und welche man nicht aus dem nothwendigen Weſen eines Dinges oder einer Welt überhaupt a priori erkennen kan. Jedoch kan man hierinnen iedwedem Gelehrten leichtlich ſeine Freyheit laſſen.

Warum ſie hier abgehandelt wird.

§ 2.

Was der Wille iſt.

Ich verſtehe unter dem **Willen** die Kraft eines Geiſtes nach ſeinen Vorſtellungen zu handeln. Ich meine, der Wille iſt die wirckende Urſache, die Vorſtellungen aber ſind das Modell oder die cauſa exemplaris. Man handelt aber darnach, wenn man eine vorgeſtellte Sache wircklich macht, oder ſich ſolches zu thun beſtrebet. Durch dieſe Handlung wird entweder eine Sache allererſt hervorgebracht, oder ſie wird nur in

ein

ein gewiſſes Verhältniß gegen uns geſetzet, oder es geſchiehet beydes zugleich. Auf ſolche Weiſe faſſet meine Erklärung alles in ſich, was dem Willen, vermöge des Sprachgebrauchs, zukömmt: denn das Begehren und Verabſcheuen, ingleichen alles daraus herflieſſende Thun und Laſſen ſchreibet man dem Willen zu. In allen dieſen Fällen aber iſt es klar, daß eine Handlung des Geiſtes nach ſeinen Ideen vorgehe. Einen Geiſt aber nenne ich hier im weiten Verſtande eine iedwede Subſtantz, welche Ideen hat, oder, welches bey mir gleichviel iſt, welche dencket.

Was im weiten Verſtande ein Geiſt iſt.

§ 3.

Warum der Begriff des Geiſtes erweitert worden.

Ich mache aber ſolchergeſtalt den Begriff ſowohl des Geiſtes als des Willens und des Denckens weiter als gemeiniglich geſchiehet. Andere verſtehen unter dem Denken nur die Vorſtellung abſtracter Begriffe. Der Wille aber iſt bey ihnen ebenfalls nur die Kraft nach abſtracten Begriffen zu handeln, welchen ſie der ſinnlichen Begierde entgegen ſetzen. Und nur diejenigen Subſtantzen nennen ſie Geiſter, welche die Wahrheit mit Bewuſtſeyn und deutlicher Unterſcheidung erkennen. Ich habe aber folgenden Grund, dieſe Begriffe zu erweitern. Es iſt ſehr viel daran gelegen, daß man das allgemeine Weſen, welches alle Subſtantzen, welche die Fähigkeit haben, ſich etwas vorzuſtellen, und nach ihren Vorſtellungen zu handeln, ge-

meinſchaftlich beſitzen, wohl erwege und vor ſich betrachte, indem die thieriſchen Seelen und die eigentlich ſogenannten Geiſter nur beſondere Gattungen ausmachen, in denen dieſes allgemeine Weſen angetroffen und nur immer anders determiniret befunden wird; welche Determinationen aber man ohne die Erkenntniß des gemeinſchaftlichen Weſens, welches ihnen allen zukömmt, und wodurch ſie ſich von der Materie unterſcheiden, nicht gründlich erklären kan. Weil ich nun keine beqvemere Benennung darzu finde, und die obigen unterſchiedenen Benennungen ſelbſt daher entſprungen zu ſeyn ſcheinen, weil man auf das gemeinſchaftliche Weſen derſelben nicht gnugſam Acht gehabt hat; ſo halte ich vor das dienlichſte, lieber die damit verknüpften Begriffe zum Behuf der Erkenntniß der Wahrheit zu erweitern. Gegenwärtige Anmerckung wird ſchon hinlänglich ſeyn, allem Misverſtande vorzubeugen. Ich laſſe übrigens iedwedem ſeine Freyheit, ob er meiner Beſtimmung erwehnter Begriffe folgen will, wenn er nur erkennet, daß es im gegenſeitigen Falle auf einen bloſſen Wortſtreit hinauslauffen würde. Man wird leichte verſtehen, daß

Es giebt edlere und unedlere Geiſter.

ich nach meinen Begriffen die Geiſter in edlere und unedlere, vernünftige und unvernünftige eintheile, und in den Gattungen des Willens gleichfalls mancherley gar ſehr unterſchiedene Stuffen der Vollkommenheit ſetze.

§ 4.

§ 4.

Alle Geiſter müſſen einen Willen haben. Denn wenn ſie keinen haben, ſo können ſie nach ihren Vorſtellungen gar nicht handeln, und mithin ſind dieſelben weder ihnen noch andern Dingen etwas nütze, ſondern gantz vergeblich. Es iſt aber der Vollkommenheit GOttes ſchlechterdings entgegen, etwas gantz unnützes und vergebliches zu erſchaffen.

Alle Geiſter müſſen einen Willen haben.

§ 5.

Ein iedwedes Wollen ſetzet die Vorſtellung derjenigen Sache im Verſtande voraus, welche wir wollen, und in ſoweit hanget die Möglichkeit etwas zu wollen allezeit von dem Verſtande ab, welcher zuvor die darzu gehörigen Vorſtellungen dencken muß. Denn man würde ſich ſonſten ſelbſt wiederſprechen. § 2. Und dieſes iſt der wahre Verſtand des bekannten Satzes, daß der Wille an ſich ſelbſt eine blinde Kraft ſey, deren Daſeyn und Wirckung ohne einen Verſtand und ohne die Vorſtellung der gewollten Sache, gantz unmöglich und wiederſprechend wäre.

Das Wollen ſetzet die Vorſtellung der Sache voraus.

§ 6.

Dem ungeachtet aber iſt der Wille in allen endlichen Geiſtern eine beſondere und von dem Verſtande unterſchiedene Grundkraft, oder wenn man gantz genau reden will, ein Inbegriff beſonderer Grundkräfte, welche man wegen ihres gemeinſchaftlichen Weſens unter einen Nahmen zuſammen faſſet und den Willen nennet, gleichwie

Der Wille iſt eine beſondere und von dem Verſtande unterſchiedene Grundkraft.

man die Grundkräfte, welche die Erkenntniß der Wahrheit möglich machen, ebenfalls mit einem Nahmen den Verſtand nennet. Ich behaupte ſolches mit gutem Bedachte nur von den endlichen Geiſtern. Denn in GOtt gebe ich nicht mehr als eine eintzige wahre Grundkraft zu, nemlich die unendliche Kraft, welche ſchon vermöge ihres Begriffes die Fähigkeit zu allen nur möglichen Handlungen in ſich faſſet, daher der göttliche Verſtand und Wille nichts anders als nur unterſchiedene Actionen oder Thätigkeiten und Fähigkeiten der unendlichen Kraft ſind. In den endlichen Dingen aber können wir gar keinen andern Begriff von einer Grundkraft haben, als daß ſie die Möglichkeit einer gewiſſen nächſten Wirckung iſt, aus welcher das übrige muß verſtanden werden können. Denn wolte man auch die Möglichkeit einer entfernten oder zuſammengeſetzten Wirckung vor eine Grundkraft gelten laſſen, ſo würden in der Naturlehre die größten Ungereimtheiten daraus folgen, und man würde in der That keine Grundkraft, ſondern nur die Wirckung ſelbſt angegeben, und dieſelbe mit dem allgemeinen Begriffe einer Kraft unter ein gemeinſchafftliches Wort zuſammen genommen haben. Man darf ſich auch gar nicht bange ſeyn laſſen, als ob die Einfachheit der menſchlichen Seele dadurch in Gefahr kommen würde, wenn man in derſelben mehr als eine Grund-

Wie die Grundkräfte beſtimmet werden müſſen.

Es iſt der Einfachheit der Seele nicht zuwieder, viel

Grundkraft glaubet. Denn wenn man ſaget, die Seele ſey eine einfache Subſtantz, ſo meinet man nichts anders, als daß ſie nicht aus andern Subſtantzen zuſammen geſetzet ſey. Ob ſie eine oder mehr Kräfte habe, davon iſt hier gar die Frage nicht, und wenn ein endliches Ding zu mehr als einer Wirckung geſchickt ſeyn ſoll, ſo muß es mehr als eine Grundkraft haben, welches aber keine Zuſammenſetzung der Subſtantz, obwohl eine Verbindung vieler Eigenſchaften mit ſich bringet. Man laſſe ſich auch den Satz nicht unglaublich vorkommen, daß in gantz einerley Puncte gar viele ja unzehlige Kräfte, welche allerſeits die gantze Subſtantz durchdringen, beyſammen ſeyn können. Denn es lieſſen ſich aus der Naturlehre mit leichter Mühe viele Exempel ſammlen, da man augenſcheinlich wahrnimmt, daß ſelbſt in der Materie unterſchiedene Bewegungskräfte in gantz einerley Puncte beyſammen ſind. Kräfte zu haben.

§ 7.

Ich erweiſe aber meinen Satz, daß der Wille eine von dem Verſtande gantz unterſchiedene Grundkraft in den Geſchöpfen ſey, folgendergeſtalt. Wir ſind uns bewuſt, daß Denken und Wollen gantz unterſchiedene Sachen ſind, deren eine ſich aus der andern gar nicht verſtehen läßt, wenn man nicht eine beſondere Kraft, das Gedachte wircklich zu machen, hinzu nimmt. Mithin treffen wir in dem Verſtande die Kenn- Beweis, daß der Wille eine beſondere Kraft ſey.

zeichen gar nicht an, um welcher willen wir ihn vor die zureichende Urſache des Wollens halten könten, ob er wohl bey allem Wollen als ein unentbehrlicher Grund der Möglichkeit nothwendig vorausgeſetzt wird.

§ 5. Wenn gleich in dem Verſtande eine Bemühung nach neuen Gedancken angenommen wird, ſo kan doch daraus niemals etwas anders als wiederum eine Gedancke begriffen werden, keinesweges aber ein Beſtreben das Gedachte auch hervorzubringen, wenn man nicht eine neue Kraft hinzufüget. Sollte das Denken eine zureichende Urſache von dem Wollen ſeyn, ſo müſte das Wollen nur eine Gattung vom Dencken ſeyn, oder Dencken und Wollen müſten bloß Dinge ſeyn, welche der Direction oder dem Grade nach unterſchieden wären, oder es müſte von einer einzigen Grundkraft das eine vermittelſt des andern können hervorgebracht werden. Es findet aber keiner von alle den angegebenen Fällen ſtatt. Denn daß das Wollen keine Gattung vom Dencken ſey, deſſen ſind wir uns bewuſt. Es wird es auch niemand ſagen. Daß ſie auch nicht bloß dem Grade nach unterſchieden ſind, iſt daraus unleugbar, weil wir ſonſt bey einem gewiſſen Grade der Lebhaftigkeit der Gedancken alle gedachten Dinge müſten wollen können, welches der Erfahrung gantz zuwieder iſt. Sie ſind auch nicht etwan bloß der Richtung nach unterſchieden.

den. Denn wir können das Dencken und Wollen einer Sache noch gantz genau von einander unterſcheiden, wenn auch gleich beydes mit gantz einerley Object beſchäftiget iſt. Ob wir z. E. gleich dasjenige wollen, worinnen wir eine Vollkommenheit wahrnehmen, oder wahrzunehmen vermeinen, ſo iſt doch die Gedancke, daß eine Vollkommenheit darinnen befindlich ſey, mit dem Wollen deſſelbigen gar nicht vor einerley zu halten, ob ſie ſchon verbunden ſind; wie denn niemand behaupten wird, daß verknüpfte Dinge deswegen vor einerley zu achten ſind. Daß aber das Wollen ſich aus dem Dencken ohne Hinzunehmung einer neuen Kraft nicht verſtehen laſſe, iſt deswegen unleugbar, denn es wäre in der Wirckung mehr als in der Urſache. Und damit iſt es aus demſelbigen noch gar nicht hergeleitet, daß man nur die Redensart brauchet, aus der Vorſtellung des Vollkommenen entſtehe die Bemühung nach dem Beſitze deſſelbigen und nach der Vereinigung mit ihm. Es bleibet alſo, wenn wir der Vernunft folgen wollen, nichts übrig, als daß wir ſagen, der Wille ſey eine beſondere Grundkraft. Und wenn man mir dieſes nicht einräumen, ſondern geſtatten wollte, daß ich nur die zu erklärende Sache als die Wirckung mit dem allgemeinen Begriffe einer Kraft unter ein Wort zuſammen faſſen, und nachdem ich daſſelbige einem

andern

andern Dinge als eine Eigenſchaft beygelegt hätte, vor die Erklärung der Urſache des letztern ausgeben dürfte, es möchte ſich nun daraus begreiffen laſſen oder nicht, es möchte ſich auch der Zuſammenhang deſſelben durch andere Schlüſſe darthun laſſen oder nicht, welches in unſerm Exempel gewiß nimmermehr geſchehen kan; ſo getrauete ich mir in der Natur-Lehre alles aus allen zu erweiſen und herzuleiten, und die gantze Wiſſenſchaft dadurch zum Geſpötte und Gelächter zu machen. Uebrigens enthalte ich mich mit Fleiß, auch den Satz beſonders darzuthun, daß das Wollen keine zureichende Urſache des Denckens ſey, und daß alſo auch auf dieſe Weiſe alle beyde aus einer Grundkraft unmöglich verſtanden werden können. Denn er iſt meines Erachtens ſo klar, daß niemahls ein Streit darüber entſtehen wird.

§ 8.

Was ein kräftiges und unkräftiges Wollen iſt.

Wenn das Wollen dasjenige auch in der That wircklich macht, worauf es gehet, oder wenigſtens dasjenige beyträgt, was es darzu beytragen kan, ſo heißt es ein kräftiges, auſſer dem aber, wenn das letztere nicht geſchiehet, ein unkräftiges Wollen.

§ 9.

Was Begehren und Verabſcheuen iſt.

Dasjenige Wollen dadurch wir etwas, das noch nicht iſt, wircklich zu machen oder inſonderheit eine Vereinigung deſſelben mit uns hervorzubringen bemühet ſind, heiſſet,

wie

wiefern man es noch als eine Action innerhalb dem wollenden Geiſte betrachtet, ein Begehren: hingegen wird es ein Verabſcheuen genennet, wenn wir die Wircklichkeit der Sache zu verhindern oder inſonderheit die Vereinigung mit derſelben hinweg zu ſchaffen in Bemühung ſind. Von beyden iſt noch ein anderes Beſtreben unterſchieden, da man das Gewollte auch auſſerhalb der Seele zu bewerckſtelligen ſuchet. Das Begehren oder Verabſcheuen iſt der Grund und die wirckende Urſache davon. Unterdeſſen da man beyderley Thätigkeiten des Willens das Wollen oder Nichtwollen einer Sache nennet, ſo werden ſie zuweilen mit einander verwirret.

§ 10.

Was der vorhergehende und nachfolgende Wille iſt.

Wir können etwas entweder ſchlechterdings oder unter gewiſſen Bedingungen wollen, daher man das Wollen in ein bedingtes und unbedingtes (voluntatem ordinatam & abſolutam) eintheilen kan. Wenn man etwas unter gewiſſen Bedingungen will, ſo heißt dieſes Wollen, inſofern, wiefern man noch nicht weiß, ob die erforderten Bedingungen ſtatt finden werden oder nicht, oder zum wenigſten wieferne man noch nicht darauf Acht hat, ob dieſelben vorhanden ſeyn werden oder nicht, der vorhergehende Wille, wenn man ſich aber hernach wircklich determiniret etwas zu thun oder zu laſſen, in Betrachtung daß die erforder-

forderten Bedingungen da ſind oder nicht, ſo wird ſolches der nachfolgende Wille genennet. Es verſtehet ſich daraus von ſich ſelbſten, daß der nachfolgende und vorhergehende Wille einander unähnlich ſeyn können. Man kan nemlich eine Sache im Ernſte wollen. Weil aber dieſes Wollen an eine Bedingung verknüpffet wurde, ſo ſetzt man dieſelbe hernach deswegen nicht ins Werck, weil die erforderte Bedingung an derſelben nicht angetroffen wird.

§ 11.

Was das Vermögen des Willens iſt.

Die Fähigkeit des Willens das Gewollte auch in der That ins Werck zu ſetzen heiſſet ſein Vermögen. Daher hat der Wille eines Geiſtes ein unendliches Vermögen, wenn er alles, was ſich der Geiſt vorſtellet, auch wircklich machen kan. Wenn nun der Geiſt auch über dieſes einen unendlichen Verſtand hat, wie denn allerdings keine Art der Unendlichkeit einer Subſtantz von der andern in der That abgeſondert werden kan, ſo heißt er allmächtig.

Was ein unendliches Vermögen deſſelben iſt.

§ 12.

Welcher Wille ein endliches Vermögen hat.

Hingegen hat der Wille desjenigen Geiſtes ein endliches Vermögen, welcher ſich nicht alles mögliche vorſtellen kan, ingleichen welcher nicht alles vorgeſtellte durch ſein Wollen wircklich machen kan. Beydes geſchiehet ſonderlich dadurch, wenn ſowohl das Denken als Wollen in demſelbigen an gewiſſe andere beywirckende Urſachen und Um-

ſtände

ſtände als Bedingungen verknüpft iſt. Alle dieſe Arten der Endlichkeit finden ſich auch an dem menſchlichen Willen.

§ 13.

Dasjenige was ein Geiſt will, kan man in dem weiteſten Verſtande eine Abſicht oder Endzweck nennen. In der engern Bedeutung aber verſtehet man unter einem Endzwecke nur etwas, was man mit Bewuſtſeyn und deutlicher Erkenntniß will. So oft ſich ein Geiſt nach einem Endzwecke beſtrebet, ſo kömmt bey dem Beſtreben deſſelben dreyerley zu unterſcheiden vor. Es muß zuvörderſt ein wirckſames Wollen vorhanden ſeyn, welches die wirckende Kraft iſt, welche ſich nach etwas bemühet. Ich will dieſelbe den ſubjectiviſchen Zweck nennen. Es wird ſich im folgenden zeigen, daß man ſich hin und wieder in nicht geringe Schwierigkeiten verwickelt, wenn man in Zergliederung der Umſtände, welche bey dem Beſtreben nach einem Endzwecke vorkommen müſſen, dieſen Begriff nicht deutlich genug bemercket und von den andern abſondert. Ferner muß eine gewiſſe Sache gedacht werden, nach welcher man ſich bemühet, welche der objectiviſche Endzweck genennet wird. Endlich muß ein gewiſſes Verhältniß derſelben Sache gegen den wollenden Geiſt gedacht werden, welches er zu bewerckſtelligen ſuchet, und um welches willen er die Handlung unternommen,

Was eine Abſicht oder Endzweck iſt, und wie vielerley er iſt.

Was der ſubjectiviſche Endzweck iſt.

Was der objectiviſche Endzweck iſt.

Was der formale Endzweck iſt.

men, welches der formale Endzweck heiſſet. Z. E. als Alexander den Feldzug wieder die Perſer vornahm, ſo war das Perſiſche Reich der objectiviſche Zweck. Der formale Zweck war, daß er daſſelbe unter ſeine Bothmäßigkeit bringen und beherrſchen wolte. Die Herrſchſucht Alexanders aber war der ſubjectiviſche Zweck. Derjenige Zuſtand des Geiſtes, da das gewollte Object in derjenigen Vereinigung mit ihm ſtehet, welche er wünſchet, heißt in weitem Verſtande der Genuß deſſelbigen.

Was der Genuß iſt.

In der engern Bedeutung wird zum Genuſſe auch noch erfordert, daß man ſich der gewünſchten Vereinigung mit dem Objecte deutlich und mit Ueberlegung bewuſt ſey, welches man den vernünftigen Genuß nennen kan, und deſſen dannenhero nur die edlern Geiſter fähig ſind.

Wenn der Genuß und formale Endzweck einerley iſt.

So ofte derowegen der formale Endzweck in einer gewiſſen gewünſchten Vereinigung mit einem Objecte beſtehet, ſo kan man ſagen, daß der Genuß der Sache der formale Endzweck der Handlung ſey. Es kan aber der formale Endzweck auch in der Hinwegſchaffung des Objectes beſtehen. Dahero beſtehet er alsdenn nicht in dem Genuſſe der Sache, ob er gleich die daher vor ihn erwachſenden Folgen zu genieſſen wünſchet; woraus man ſiehet, daß der formale Endzweck und der Genuß der Sache nicht durchgängig einerley ſey. Z. E. Als der König Ptolemäus Dionyſius den

Pompe-

Pompejus enthaupten ließ, ſo wird niemand ſagen, daß er den Tod des Pompejus genieſſen wollte; aber die guten Folgen wünſchte er zu genieſſen, welche vor ſein Land daher, wie er glaubte, erwachſen würden.

§ 14.

Wenn nun ein Geiſt, um ſeine Abſicht zu erreichen, gewiſſe andere beywirckende Urſachen vonnöthen hat, ſo muß er in dieſelben wircken und ſie zu ſeiner Abſicht gehörig richten können, dafern die letztere erfolgen ſoll. Eine dergleichen beywirckende Urſache, welcher ſich ein Geiſt bedienet, und dieſelbe, um ſeine Abſicht zu erreichen, zu derſelben abrichtet, dergeſtalt, daß er zu dem Gebrauche derſelben durch das Verlangen nach dem Endzwecke angetrieben wird, heiſſet ein Mittel. Die beywirckende Urſache ſelbſt nennet man das materiale Mittel. Die Art der Thätigkeit und des Gebrauches aber, welche der Geiſt verrichtet, indem er ſie zu ſeiner Abſicht richtet und anwendet, machet das formale Mittel aus. Z. E. Zu dem Zwecke gelehrt zu werden ſind die Bücher ein materiales, das Studiren aber und der rechte Gebrauch derſelben das formale Mittel. Es iſt aber zu mercken, daß ein Geiſt auch alsdenn, wenn er an ſich ſelbſt gnugſame Kraft beſitzet, ſeinen Endzweck unmittelbar zu bewircken, ſich dennoch willkührlich gewiſſer Mittel bedienen könne.

Was ein Mittel iſt, und wie vielerley es iſt.

Was das materiale und formale Mittel iſt.

§ 15.

Was ein mittlerer Endzweck iſt.

Es iſt möglich, daß man einen Endzweck um eines andern willen wollen kan, da denn jener der mittlere Endzweck, dieſer aber der fernere Endzweck genennet wird. Der mittlere Endzweck wird dannenhero in ſofern als ein Mittel des fernern Endzweckes angeſehen werden müſſen. Jedoch hat man die mittlern Endzwecke, welche bloß in relativiſcher Betrachtung in Anſehung eines fernern Endzwecks Mittel genennet werden müſſen, nicht mit denenjenigen vor einerley anzuſehen, welche überhaupt und ihrem gantzen Weſen nach nichts anders als bloß und allein Mittel ſind. Es iſt ſolches aus den Erklärungen des Endzwecks und Mittels leicht abzunehmē. Nemlich, ein Endzweck iſt etwas, das wir wollen. § 13. Ein Mittel aber, was wir als eine beywirckende Urſache eines Endzweckes wollen und gebrauchen. § 14. Demnach iſt dasjenige ein bloſſes Mittel, an welchem uns an und vor ſich ſelbſt gar nichts gelegen iſt, und deſſen wir lieber überhoben wären, wenn wir den Zweck ohne daſſelbe erlangen könten. Dasjenige aber, woran uns auch vor ſich ſelbſt etwas gelegen iſt, welches wir aber doch ietzo um eines ferneren Endzwecks willen anwenden, iſt ein mittlerer Endzweck, in welchem alſo die Natur des Zweckes und des Mittels zuſammen kömmt. Z. E. bey einem Bothen iſt die Reiſe, die er thut, ein

Wie der mittlere Endzweck von dem bloſſen Mittel unterſchieden iſt.

bloſſes

bloſſes Mittel, bey demjenigen aber, welcher gern reiſet, oder ſich eine Bewegung machen will, iedoch ietzo die Abſicht hat, einen Freund zu beſuchen, iſt dieſelbe ein mittlerer Zweck. Wenn man einen Endzweck bloß und allein um ſein ſelbſt willen, nicht aber um eines andern Endzweckes willen verlanget, ſo will ich ſolchen einen **abſoluten Endzweck** oder einen **letzten Zweck** nennen.

Was ein letzter Zweck iſt.

§ 16.

Wir können viele Endzwecke mit einander verbinden und zugleich zu befördern ſuchen. Wenn nun der eine darunter alſo beſchaffen iſt, daß wenn er hinwegfiele, man auch die übrigen fahren laſſen würde, welches hingegen umgekehrt von dieſen nicht gilt, ſo wird jener der **Hauptzweck**, dieſer aber der **Nebenzweck** genennet. Iſt hingegen die Sache alſo bewandt, daß, ungeachtet der eine hinwegfiele, wir dennoch den andern noch ſuchen würden, ſo ſind es **coordinirte Endzwecke** geweſen.

Was der Hauptzweck, der Nebenzweck und coordinirte Endzwecke ſind.

§ 17.

Wenn man den einen Endzweck zur Richtſchnur machet, wiefern man den andern ſuchen will, ſo wird der letztere ein **ſubordinirter Endzweck** des erſtern genennet. Es giebt demnach zweyerley Art der Subordination, vermöge welcher die Endzwecke einander unterworffen werden können, erſtlich die **poſitive Subordination**,

Was ſubordinirte Endzwecke ſind.

Die poſitive und negative

Subordination derſelben. tion, wenn man ſich vornimmt, den einen Endzweck in ſofern zu ſuchen, wiefern er ein Mittel des andern abgeben kan, zum andern die negative Subordination, wenn man den einen Endzweck nur in ſofern zu befördern ſuchet, wiefern der andere dadurch nicht gehindert wird.

§ 18.

Was ein höchſter Zweck iſt. Derjenige Endzweck, welchen wir am ſtärckſten verlangen, wird der **höchſte Zweck** genennet. Er iſt dannenhero entweder nur **Vergleichungsweiſe der höchſte**, wenn wir ihn nur heftiger als die übrigen verlangen, welches wiederum entweder nur auf dieſe Art geſchiehet, daß wir ihn ſtärcker als einen iedweden unter den übrigen Endzwecken verlangen, oder daß uns an ihm auch mehr als an allen übrigen zuſammen genommen gelegen iſt. Oder er iſt ein **ſchlechterdings höchſter Zweck**, wenn ihm alle übrigen mit Bewuſtſeyn und Uiberlegung ſubordiniret werden, ſie mögen ihm nun mit der poſitiven oder negativen Subordination unterworffen worden ſeyn.

Er iſt entweder Vergleichungsweiſe oder ſchlechterdings der höchſte.

§ 19.

Es giebt auch beywirckende Urſachen, welche keine Mittel ſind. Ich habe vorhin gedacht, daß ſich ein Geiſt zu Erreichung ſeiner Abſichten Mittel bedienen könne, welche er zu Bewerckſtelligung derſelben abrichtet, und zu deren Gebrauche er durch das Verlangen nach ſeinem Endzwecke angetrieben wird. Man muß aber dabey eingedenck ſeyn, daß es auſ-

ſer

ſer den Mitteln auch noch eine andere Art beywirckender Urſache gebe, welche der wollende Geiſt nicht ſelbſt abrichtet, ſondern welche ſich vermöge der von GOtt gemachten Einrichtung der Dinge von ſich ſelbſt und ohne allererſt abgerichtet zu werden, mit ſeinen Handlungen verbinden, ja deren Richtung oder Verhinderung auch wohl ſeiner Macht gar nicht unterworffen ſeyn kan. Z. E. Wenn wir geſchwinde gehen, oder Treppen ſteigen, ſo fängt der Puls an geſchwinder zu ſchlagen. Dergleichen beywirckende Urſachen, welche ſich ohne Abrichtung mit unſern Handlungen verbinden, können dieſelben entweder befördern oder verhindern, oder dieſelben gar nichts angehen. Man hat ſich aber zu hüten, daß man ſie, im Fall ſie dieſelben befördern helfen, nicht mit den Mitteln verwirre.

§ 20.

Was vor Unterſchiede in der Einrichtung eines endlichen Willens möglich ſind.

Wenn wir dem allgemeinen Weſen des Willens ein wenig nachſinnen, ſo laſſen ſich mancherley Unterſchiede a priori als möglich überſehen, welche GOtt in der Einrichtung des Willens ſeiner Geſchöpfe anbringen kan. Es iſt möglich, daß GOtt den Willen endlicher Geiſter alſo einrichtet, daß dieſelben nicht alle an ſich mögliche Abſichten wollen können. Wir ſehen z. E. daß die eine Art von Vieh lieber verhungert, ehe ſie das Futter des andern fräſſe, und wir haben vor vielen Dingen einen unüberwind-

lichen Eckel, worzu andere Thiere eine eben ſo ſtarcke Begierde haben. Ferner kan der Wille der Geiſter alſo beſchaffen ſeyn, daß ſie manche Abſichten nothwendig entweder ſtets oder unter gewiſſen Bedingungen wollen müſſen. Endlich kan auch die Verfaſſung alſo ſeyn, daß, wenn ein Geiſt dieſes oder jenes kräftig will, § 8. ſolches nicht anders angehet, als daß er zugleich gewiſſe andere Wirckungen, die zu ſeiner ietzigen Abſicht nicht mit gehören, verurſachen muß. Z. E. wenn wir ſcharf nachſinnen, ſo ſetzen wir zugleich die Lebensgeiſter im Gehirne in eine ſtarcke Bewegung, pflegen auch die Theile des Geſichtes in eine gantz andere Lage zu ſetzen. Ja faſt in den meiſten Begebenheiten verurſachen die innerlichen Thaten der Seele zugleich ſolche äuſſerliche Veränderungen, daran man ſie erkennen, und abnehmen kan, wie einem zu muthe ſey.

§ 21.

Fortſetzung. Es ſind ferner in einem endlichen Willen unterſchiedene Grade der Heftigkeit des Wollens möglich. Es läßt ſich auch dencken, daß äuſſerliche oder innerliche Urſachen den Grad des Wollens erwecken und vermehren, und im Gegentheil auch ſchwächen und verhindern können. Noch weiter kan man auf die Gedancken kommen, daß manche Geiſter die Vollkommenheit beſitzen können, daß ſie zu eben der Zeit und bey eben

den Umſtänden, da ſie etwas wolten, das Wollen auch hätten unterlaſſen oder ihren Willen auf etwas anderes richten können. Ich ſage, dergleichen Kraft läßt ſich als möglich dencken. Denn man wird bey genauer Uberlegung allezeit wahrnehmen, daß die Begriffe, welche wir darinnen ſetzen, einander nicht wiederſprechen, welches ſchon genug iſt zu behaupten, daß es der göttlichen Allmacht auch in der That möglich ſey dergleichen zu erſchaffen, obgleich in der Art und Weiſe, wie es mit ihren Thaten zugehet, noch allezeit etwas Unbegreifliches bleiben muß, welches auch gar nicht zu verwundern iſt. Endlich läßt ſich auch noch dieſes dencken, daß vielleicht aus einem Wollen ſich ein anderes oder auch gar vieles andere Wollen erzeugen könne. Wir müſſen dahero Achtung geben, ob und mit was vor Umſtänden die angegebenen möglichen Fälle an dem menſchlichen Willen, mit welchem wir hier eigentlich zu thun haben, ſtatt finden, welches a poſteriori aus demjenigen beſtimmet werden muß, was wir an dem menſchlichen Willen durch die Erfahrung wahrnehmen.

§ 22.

Was die Freyheit und der Vorſatz iſt.

Dasjenige Wollen, welches man bey eben den Umſtänden unterlaſſen, oder auf etwas anderes richten kan, heißt ein **freyes Wollen**, und die Kraft darzu die **Freyheit**. Diejenige Anwendung der Freyheit zu ei-

nem vorkommenden Falle, wodurch man denſelben wircklich will, heißt ein **Vorſatz** oder **Entſchluß**. Ein Entſchluß zu etwas, das allererſt in künftigen Zeiten geſchehen ſoll, heißt, ſo lange er noch nicht wircklich ins Werck geſetzt wird, ein **ruhender Entſchluß**, (decretum immanens), die wirckliche Ausführung deſſelben aber ein **wirckſamer Entſchluß** (decretum transiens).

Was ein ruhender und wirckſamer Entſchluß iſt.

§ 23.

Was ein Trieb, ingleichen ein begehrender und verabſcheuender Trieb iſt.

Ein ſolches Wollen, welches auch ohne Vorſatz mit einer Beſtändigkeit fortdauret, wird ein **Trieb** oder **Begierde** genennet. Es giebt dahero ſowohl begehrende als verabſcheuende Triebe. § 9. Weil man aber mit gantz einerley Kraft und Action und in gantz einerley Abſicht nichts zugleich wollen und nicht wollen kan, indem ſonſt das Wollen zugleich ſeyn und nicht ſeyn müſte; ſo folget aus iedwedem Wollen, es mag frey ſeyn oder bloß von einer Begierde herkommen, zugleich dieſes als ein unausbleiblicher Nebenumſtand, daß man dasjenige nicht will, was unſerm Wollen wiederſtreitet, oder es unmöglich macht, und daß man mithin daſſelbe verabſcheuet, wie an ſeinem Orte weiter ausgeführet wird. § 98. Jedoch iſt zu verſtehen, daß man das Gegentheil unſers Wollens nur in ſofern unmöglich wollen könne, wiefern ein wircklicher Wiederſpruch entſtehet. Ein Trieb, welcher

welcher dem Geiſte weſentlich und keine Folge oder Umſtand eines andern iſt, heiſſet ein **Grundtrieb** oder **Grundbegierde** im engen Verſtande. Alle übrigen Begierden müſſen dahero entweder nur weſentliche **Folgen und Umſtände der Grundtriebe** ſeyn, oder ſie ſind **zufällige Begierden**, welche nur unter gewiſſen Bedingungen aus den Grundtrieben entſtehen müſſen. Daher iſt auch die Beſtändigkeit ihrer Fortdauer nur unter gewiſſen Bedingungen zu verſtehen. Was Grundtriebe und zufällige Begierden ſind.

§ 24.

Derjenige Zuſtand unſerer Seele, welcher aus der Erfüllung eines Wollens entſtehet, heiſſet **angenehm**, und wenn wir denſelben mit Bewuſtſeyn erkennen, **Vergnügen**. Das Gegentheil davon überhaupt heißt **unangenehm**, und wofern man ſich es als etwas vorſtellet, das in dem wollenden Geiſte leidend entſtehet, ſo wird es **Schmertz** genennet. Hingegen derjenige Zuſtand, welcher daher entſtehet, daß wir uns zugleich bewuſt ſind, unſerm Wollen geſchehe nicht genug, heißt **Misfallen**: und wenn daſſelbige Wollen eine im mercklichen Grad wirckſame Begierde geweſen iſt, ſo heiſſet der Zuſtand, welcher entſtehet, indem wir uns bewuſt werden, daß ihr zuwieder gehandelt werde, **Misvergnügen** und **moraliſcher Schmertz**. Daß dieſes der wahre Begriff ſey, wie das Vergnügen und Was angenehm u. unangenehm, Schmertz und Vergnügen iſt.

Misvergnügen, deſſen Begriffe an ſich unauflöslich ſind, entſtehe, iſt daraus zu begreiffen. Die Erfahrung lehret, daß, wenn wir uns vorhero einer Begierde nach etwas oder einer Verabſcheuung eines Dinges bewuſt geweſen ſind, und es wiederfähret uns, ſo entſtehet im erſten Falle Vergnügen und im andern Misvergnügen. Hingegen auch in demjenigen Falle, da wir uns keiner vorhergegangenē Begierde oder Verabſcheuung einer Sache bewuſt ſind, finden wir dennoch, daß, wenn wir ſagen, es vergnüget uns etwas, wir uns in einem ſolchen Zuſtande befinden, da wir etwas empfinden mit dem Wunſche, dergleichen ins künftige wiederum zu empfinden: und wenn uns etwas Misvergnügen verurſachet, ſo befinden wir uns in einem ſolchen Zuſtande, da wir etwas empfinden mit dem Wunſche, dergleichen nicht mehr zu empfinden. Da nun alſo auch hier eine Uebereinſtimmung oder Streit mit demjenigen, was wir wollen, offenbar iſt, ſo kan man daraus ſchlieſſen, daß alles Vergnügen oder Misvergnügen aus der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung mit unſern Begierden entſpringe, ob wir uns gleich der vorhergegangenen Begierde nicht allezeit bewuſt geweſen, ja ob es gleich in vielen Fällen ſehr ſchwer fallen will, die Begierden ausfündig zu machen, in welchen der Grund des Vergnügens gelegen. Es vergnügen uns demnach die Objecte unſerer

ſerer Begierden, wenn wir ſie als gegenwärtig empfinden, auch ohne unſern Vorſatz, ja oft wieder denſelbigen. Wenn es vielerley Begierden in uns giebt, welche ihrer innerlichen Beſchaffenheit und Wirckung nach unterſchieden ſind; ſo muß es auch mancherley Arten vom Vergnügen und Misvergnügen, und unterſchiedene Empfindungen davon geben, welches auch die Erfahrung lehret. Man kan demnach daher, daß etwas angenehm oder unangenehm iſt, auf eine vorherdageweſene Begierde ſchlieſſen.

Warum es vielerley Arten von Schmertz und Vergnügen giebt.

§ 25.

Es kan hier die Frage entſtehen, ob auch die unvernünftigen Thiere eines Vergnügens und Misvergnügens fähig ſind. Weil ich zu beyden das Bewuſtſeyn erfordert habe, ſo kan ich ſolches nicht einräumen. Denn man hat gar keinen Grund zu glauben, daß ſich die Thiere ihrer ſelbſt oder deſſen, was in ihnen vorgehet, bewuſt ſind, weil man davon keine Spuhr bey ihnen antrifft, indem ſich alle ihre Wirckungen ſchon aus der äuſſerlichen Empfindung, dem Gedächtniß, der Einbildungs-Kraft und gewiſſen Trieben erklären laſſen. Wenn man ihnen dahero dem ungeachtet ein Bewuſtſeyn beylegen wolte; ſo geſchähe dieſes mit eben ſo wenig Grunde, als man die Erdkugel ehemahls vor ein beſeeltes Weſen gehalten, da ſich doch die Veränderungen auf derſelben ohne Seele

Ob die Beſtien eines Vergnügens fähig ſind.

le erklären laſſen, und man in der Naturlehre keine Kräfte vor die lange Weile, und ohne daß man ſie nöthig hat, annehmen darff. Jedoch iſt ſo viel gewiß, daß die Empfindungen und ſämtliche Vorſtellungen in den Thieren mit ihren Trieben entweder übereinkommen oder ſtreiten, dadurch ſie denn zu gewiſſen Thaten, ſo wie es ihre Natur mit ſich bringt, determiniret werden. Weil nun dieſe Thaten in der äuſſerlichen Art zu verfahren mit demjenigen groſſentheils übereinkommen, was die Menſchen mit Ueberlegung thun, und was ein Vergnügen oder Misvergnügen bey ihnen anzeiget; ſo wird man dadurch leicht geneigt, ihnen auch eben dergleichen innerlichen Seelenzuſtand, welcher ſich in uns befindet, zuzuſchreiben. Wolte man dahero ja die Bedeutung des Vergnügens und Misvergnügens erweitern, und ſolche auch den Thieren zuſchreiben; ſo muß man nur den iezt erklärten Unterſchied zwiſchen dem menſchlichen und thieriſchen Schmertz und Vergnügen nicht aus der Acht laſſen. Es werden mehr Fälle vorkommen, da wir die gemachte Anmerkung ebenfalls werden gebrauchen können.

Was für Vergnügen in GOtt statt finde.

In GOtt kan man nicht mehr zugeben, als ein thätiges Vergnügen und ein bloſſes Misfallen, keinesweges aber einen ſolchen Schmertz und Misvergnügen, welcher wie in uns leidend entſtehen müſte.

§ 26.

§ 26.

Was ein Gut oder Uebel iſt.

Was dem Wollen eines Geiſtes gemäß iſt, nennet man inſofern gut, gleichwie dasjenige, was ihm zuwieder iſt, inſofern ein Uebel heiſſet. Es beſtehet demnach die Güte der Dinge eben ſo in dem Verhältniſſe derſelben gegen einen Willen, damit ſie verglichen werden, gleichwie die Wahrheit in dem Verhältniſſe gegen den Verſtand beruhet. Wenn wir hingegen dasjenige gut nennen, was der Vollkommenheit gemäß iſt; ſo iſt unleugbar, daß ſolches deswegen geſchehe, weil die vernünftigen Geiſter insgeſamt die Vollkommenheit an ſich und andern Dingen begehren, und wiefern ſie dieſelbige begehren, indem ſonſt gar keine Urſache verhanden wäre, warum man nicht auch das Unvollkommene gut nennte, ingleichen weil viele Dinge allererſt deswegen die Vollkommenheit der Geiſter befördern, weil ſie ihnen gut ſind, das iſt, weil ſie zu Erfüllung ihrer Wünſche dienen. Die Vollkommenheit eines Dinges beſtehet nur in dem Verhältniſſe ſeines Zuſtandes gegen die Summe der Wirckungen, darzu es geſchickt ſeyn ſoll, und ie zu mehrern es geſchickt iſt, und ie geſchickter es darzu iſt, deſto vollkommener iſt es. Daher iſt Güte und Vollkommenheit nicht gantz einerley. Der gegebene Begriff des Guten läßt ſich auch mit leichter Mühe auf die unter den Weltweiſen bekannten Arten des Guten appliciren. Denn wie-

ferne

ferne nun etwas mit den natürlichen Abſichten GOttes übereinſtimmend befunden wird; das iſt, wiefern es zu denjenigen Wirckungen tüchtig befunden wird, welche GOtt durch das ihm verliehene Weſen vorietzo hat möglich machen wollen, inſofern iſt es metaphyſice gut. Wiefern etwas mit dem Willen der Geſchöpfe übereinſtimmet, ſo heiſſet es phyſice gut. Hat nun das Geſchöpfe ſelbſt einen Willen, ſo wird dasjenige gut vor daſſelbe genennet, was zu Erfüllung deſſelben dienet. Hat es hingegen ſelbſt keinen Willen, ſo wird doch dasjenige, was zu der Vollkommenheit deſſelben dienet, deswegen gut vor daſſelbe genennet, weil die Vollkommenheit dasjenige iſt, was wir ordentlicher Weiſe an ihm wünſchen, daher auch in dieſem Falle klar iſt, daß die Sache gegen einen Willen der Geſchöpfe gehalten, und in Abſicht auf die Uebereinſtimmung mit demſelben gut genennet werde. Das moraliſche Gute aber iſt, was den moraliſchen Abſichten GOttes, das iſt, denjenigen, welche er durch die Vernunft und den freyen Willen der erſchaffenen Geiſter befördert wiſſen will, gemäß iſt, oder, welches gleichviel iſt, was mit ſeinen Geſetzen übereinſtimmet. In allen dieſen Exempeln iſt offenbar, daß die Sache allezeit gegen einen Willen gehalten, und wegen des Verhältniſſes gegen denſelben gut oder böſe genennet werde. Eben daraus läßt ſich auch der Unterſchied zwiſchen

Worinnen die metaphyſiſche, phyſicaliſche und moraliſche Güte beſtehet.

Wie das wahre und ſcheinbare

ſchen dem wahren und ſcheinbaren phyſicaliſchen Guten leicht abnehmen. Nemlich wenn etwas unſerm Wollen zwar vorietzo gemäß iſt, nachgehends aber ziehet es ſolche Folgen nach ſich, wodurch unſerm Wollen eben ſoviel oder noch mehr zuwieder gehandelt wird, als die Uebereinſtimmung, welche die Sache vorher mit unſerm Willen hatte, austrägt; ſo hat die Sache in der That keine wahre Uebereinſtimmung mit unſerm Wollen, ob wir es wohl vermeint haben, indem man ja auf die gantze Summe der Uebereinſtimmung und Wiedrigkeit mit dem Willen Achtung geben muß, wenn man die Wahrheit des Uebereinkommens beurtheilen will, und demnach iſt die Sache alsdenn ein ſcheinbares Gute. Findet man hingegen, nachdem man die Summe aller mit dem Willen übereinſtimmenden und ſtreitenden Wirckungen der Sache ermeſſen, daß die Uebereinſtimmung auf einer Seite dennoch gröſſer als auf der andern der Streit ſey; ſo iſt dieſelbe ein wahres phyſicaliſches Gute, wenn ſie uns auch gleich eine Zeitlang Beſchwerlichkeit und Schmertz verurſachen ſolte. Gute unterſchieden iſt.

§ 27.

Hingegen wird das Weſen des menſchlichen Willens dadurch noch nicht zur Gnüge erkläret, wenn man nur ſaget, daß er eine Kraft ſey allezeit das Gute zu wollen. Denn das phyſicaliſche Gute heißt allererſt deswegen Erinnerung.

Staatliche Bibliothek Regensburg

deswegen gut, weil wir es wollen. Das moraliſche Gute aber wollen wir auch nicht nothwendig, ſondern wir ſollen es nur wollen, und uns nach der göttlichen Abſicht vorſetzlich darnach bemühen. Nach Anleitung desjenigen, was bisher von dem Guten geſagt worden, wird man nunmehro auch die Arten des Böſen leicht aus einander ſetzen können, daher ich dieſelben nicht beſonders durchgehen will.

Das II Capitel.

Von dem Vermögen des menſchlichen Willens.

§ 28.

Das erſte Vermögen des Willens, in den Verſtand zu wircken.

Wir treffen in unſerm Willen erſtlich ein Vermögen an in den Verſtand zu wircken, welches ſogleich die Erfahrung lehret. Denn wenn wir unſern Verſtand auf eine Sache richten wollen, ſo richtet er ſich auch darauf. Dahingegen wenn er nicht zweckmäßig gerichtet wird, ſo ſchweiffet die Empfindung und Einbildung ohne Ordnung von einem auf das andere herum. Es beſtehet aber auch das Vermögen des Willens in den Verſtand zu wircken weiter in nichts, als daß er die Kräfte des Verſtandes auf gewiſſe Objecte lange oder kurtze Zeit, mehr oder weniger richten kan. Keinesweges aber erſtrecket ſich daſſelbe ſoweit, daß der Wille auch in den Geſetzen ſelbſt,

nach

nach denen der Verſtand ſeinem Weſen nach wircket, etwas verändern könte, als wodurch die Erkenntniß der Wahrheit alle ihre Möglichkeit und Gewißheit verlieren würde. Alle Fehler und Irrthümer des Verſtandes aber entſtehen urſprünglich aus ſeiner üblen Richtung; daher man dieſelben auch dem unrichtigen Gebrauche des Verſtandes und mithin dem Willen beymißt. Denn wofern der Verſtand nicht richtig gebrauchet wird, ſo bleibt er unwiſſend, oder wird mit dunckeln und mangelhaften Begriffen angefüllet. Die Dunckelheit der Begriffe aber giebt fernere Gelegenheit zu falſcher Anwendung der Schlußregeln. Und indem man die Beurtheilungskraft nicht gehörig anwendet, oder die Sache nur auf der angenehmen Seite betrachtet, oder ſich übereilet, ſo wird man geneigt, irrige Sätze vor wahr zu halten.

§ 29.

Was die Aufmerckſamkeit iſt.

Die vorſetzliche Richtung der Empfindungskräfte auf eine Sache heißt Aufmerckſamkeit. Eine Empfindung aber iſt ein ſolcher Zuſtand, da wir unmittelbar gezwungen ſind, uns eine Sache als gegenwärtig vorzuſtellen, ohne daß wir ihre Gegenwart allererſt durch einen Schluß erkennen, und ohne daß auch ein anderer Zuſtand darauf folget, da wir wiederum gewahr würden, daß wir uns ſolches nur eingebildet hätten, dergleichen bey dem Traume geſchiehet.

Wir haben dahero zweyerley Empfindungen, nemlich die äuſſerlichen, dadurch die Begriffe von den Dingen, welche auſſer uns ſind, in uns entſtehen, und die innerlichen, dadurch wir uns deſſen bewuſt werden, was in unſerer Seele vorgehet. Eben deswegen muß es auch zweyerley Aufmerckſamkeit geben, nemlich die äuſſerliche Aufmerckſamkeit, da wir die äuſſerlichen Empfindungskräfte auf eine Sache richten, und die innerliche Aufmerckſamkeit, da wir eben dieſes mit den innerlichen Empfindungskräften verrichten. Die Richtung aller Verſtandeskräfte zuſammen, um von einer in den Gedancken noch unvollkommen vorgeſtellten Sache noch mehreres zu erkennen, nennen wir Betrachten. Nimmt man hingegen nur die äuſſerlichen Empfindungen aus, ſo heiſſet die Richtung aller übrigen Verſtandeskräfte zuſammen, wodurch wir nach einer vollkommenern Erkenntniß derjenigen Eigenſchaften der Sache ſtreben, welche uns noch verborgen ſind, das Nachdencken.

Was äuſſerliche und innerliche Aufmerckſamkeit iſt.

Was Betrachten und Nachdencken heiſſet.

§ 30.

Zum andern läßt ſich erweiſen, daß in dem menſchlichen Willen auch ein Vermögen ſey in den Körper zu wircken. Man theilet die Actionen, welche ordentlicher Weiſe in unſerm Körper zu geſchehen pflegen, in drey Claſſen ein. Einige richten ſich nach unſern Begierden und Entſchlieſ-

Das andere Vermögen des Willens in den Körper zu wircken.

ſungen, welche wir actiones animales nennen. Andere, welche ſich nicht darnach richten, ſind das Kennzeichen des Lebens, welche wir actiones vitales nennen, z. E. die Bewegung des Hertzens. Noch andere, welche unſerer Willkühr ebenfalls nicht unterworfen ſind, dienen zur Nahrung und Erhaltung der thieriſchen Natur, welche wir actiones naturales nennen, z. E. die Verdauung und was dahin gehöret. Es giebt auch gemiſchte Actionen, dergleichen z. E. das Athemholen iſt. Ich will erſtlich erweiſen, daß der Wille das Vermögen habe, die animaliſchen Actionen zu verurſachen und hernach auf die übrigen kommen.

Unterſchied der actionum animalium, vitalium und naturalium.

§ 31.

Die Erfahrung lehret, wenn die Werckzeuge unſeres Leibes geſund ſind, und wir die Glieder auf gewiſſe Art ernſtlich bewegen wollen, ſo geſchieht dergleichen Bewegung. Nun kan man nicht ſagen, daß GOtt dieſe Bewegung iedesmahl unmittelbar ſelbſt hervorbringe, weil ſolchergeſtalt die Welt in eine beſtändige Reihe von unmittelbaren Wirckungen GOttes verwandelt werden würde, und weil auch daraus unzehlige Folgerungen herflieſſen würden, welche GOtt höchſt unanſtändig ſind. Man hat auch gar keinen Grund, die Urſache davon in dem Baue des Körpers und denen ihn umgebenden Materien zu ſuchen. Denn es läßt ſich kein Triebwerck angeben, wel-

Beweis, daß der Wille die Urſache der animaliſchen Bewegungen iſt.

ches den Körper auf ſo mannigfaltige Art entweder bewegen ſolte, oder auch nur ſolte bewegen können. Man nimmt in dem mechaniſchen Baue des Körpers nichts wahr, daraus der Unterſchied der animaliſchen Bewegungen in unterſchiedenen Perſonen, welche doch in ihrem Leben gantz verſchiedentlich gewirckt haben, ſich auch nur einiger maſſen begreiflich machen lieſſe. Es hat ſich ſolches auch noch niemand, ſo viel mir wiſſend iſt, determinate zu thun, unterfangen. Da man bey der Eröfnung entſeelter Körper die Urſache von vielen Bewegungen, welche gewiſſe Kranckheiten mit ſich bringen, z. E. des kurtzen Athems und ſo ferner entdecket, warum ſolte man nicht auch z. E. bey Vergleichung des Körpers eines Holtzhackers und eines Gelehrten einige Spuren antreffen, warum der eine in ſeinem Leben anders als der andere ſich beweget habe, wenn der Unterſchied ihrer Bewegungen wircklich in dem Baue ihrer Maſchinen ſeinen Grund hätte. Es iſt auch überhaupt nicht glaublich, da die Bewegungen der Thiere ſo gar ſehr unregelmäßig und verſchiedentlich ſind, daß es die Fähigkeit einer ſolchen Maſchine, als der thieriſche Körper iſt, erlaubte, die Möglichkeit ſo unzehliger Veränderungen in dieſelbe zu bringen. Hiezu kömmt noch, daß, wenn die Geiſter nicht in die Welt und die Welt in die Geiſter in der That wircken, und eines gewiſſe Determinationen der Eigenſchaften

genſchaften

genſchaften und Kräfte des andern in ihm verurſachen kan, man gar nicht ſiehet, wozu GOtt die körperliche Welt erſchaffen habe, oder wie er ſie habe erſchaffen können, indem ſie gantz unnütze und vergeblich wäre, und wenn ſie gar nicht da wäre, alles gleichwohl eben ſo erfolgen würde. Hat er ſie vielleicht nur deswegen erſchaffen, damit er die Empfindungen der Geiſter nach derſelben einſchräncken wolte? Ich antworte, daß er ſie nach einer möglichen Welt eben ſowohl, als nach einer wircklichen einſchräncken konte, und daß alſo das wirckliche Daſeyn der Welt dennoch vergeblich, und ein Gott übel anſtehendes Spielwerck ſeyn wird. Gleichwohl iſt unleugbar, daß alle Bewegung endlich von einem Geiſte ihren Urſprung haben muß, weil die Reihe der Bewegungen, die einander verurſachen, nicht unendlich fortgehen kan. Es wiederſpricht dahero dem Begriffe eines Geiſtes gar nicht, er mag endlich oder unendlich ſeyn, daß er eine Bewegung hervorbringen kan. Bey ſolchen Umſtänden kan man nichts anders ſchlieſſen, als daß die animaliſchen Bewegungen des Körpers von der Seele und ihrem Wollen, nach welchem ſie ſich unter den gehörigen Bedingungen beſtändig richten, verurſachet werden. Wir folgen hierbey der gantz gewöhnlichen Regel, nach welcher wir ſonſten in der Natur- und Geiſterlehre die Verhältniſſe der Urſachen und Wirckungen zu beur-

theilen pflegen, und welche daſelbſt niemand in Zweifel zu ziehen begehret: nemlich wenn zwey Veränderungen, (welche in unſerm Exempel der Vorſatz ſich zu bewegen und die Bewegung ſelbſt ſind), mit einer gewiſſen Beſtändigkeit auf einander folgen, und man keinen Grund anzeigen kan, warum es der einen unmöglich ſeyn ſolte, die andere hervorzubringen, ſo iſt auch die eine wircklich vor die Urſache der andern zu halten, wofern nicht eine deutlichere Urſache angegeben, oder ſonſt aus dem Grundſatze vom Wiederſpruch Gegenbeweis geführet werden kan.

§ 32.

Wie es möglich ſey, daß die Seele in den Leib wircket.

Wenn ich meine Meinung weiter erklären ſoll, wie es mit dieſer Einwirckung des Leibes in die Seele zugehen möge, ſo geſtehe ich zwar ſehr gern, daß es ſich hierinnen nimmermehr zu einer Vollkommenheit bringen laſſe, nicht allein deswegen, weil wir von der Natur der Geiſter nur weniges erkennen, ſondern auch hauptſächlich mit aus dieſer Urſache, weil uns der Bau der kleineſten organiſchen Theilgen des Körpers weder bekannt iſt, noch völlig bekannt werden kan. Man räume mir unterdeſſen nur den Satz ein, daß GOtt die Verfaſſung gemacht haben könne, daß eine Seele durch ihr Wollen ihre eigene Subſtanz in Bewegung ſetzen kan. Man kan mir hierinnen nichts ungereimtes zeigen. Denn daß ſich ein endlicher Geiſt

bewegen

bewegen kan, iſt daraus leichte zu ſchlieſſen, weil er doch allezeit irgendwo ſeyn muß, und weil er vermöge ſeiner Endlichkeit nicht überall zugleich iſt, ſo muß er aus einem Orte in den andern kommen können. Ich ſage auch damit nichts wiederſinniſches, daß ich ein gewiſſes Geſetz der Actionen annehme, nach welchem aus einem Wollen die Bewegung der Subſtanz des wollenden Geiſtes erfolgen kan. Wenn ich von Veränderungen redete, welche in unterſchiedenen Subſtanzen ſich ereignen, ſo wäre damit freylich nichts erkläret, wenn ich mich bloß auf ein Geſetz der Actionen berufte. Allein das iſt ausgemacht, daß in einer eintzigen Subſtanz die Wirckungen ihrer Kräfte nach gewiſſen Geſetzen der Actionen unter ſich verknüpft ſeyn, und eine zur Bedingung der andern gemacht werden muß. Ich könte dieſes mit vielen Exempeln aus der Geiſterlehre erläutern, wenn ich es vor nöthig hielte. Man beliebe nur das einzige zu überlegen, daß nach der Regel der Einbildungskraft ebenfalls die eine Gedancke bloß zur Bedingung gemacht wird, unter welcher eine andere, welche darneben gedacht worden, oder mit ihr in Uebereinſtimmung ſtehet, lebhaft werden kan.

§ 33.

Man ſetze ferner, daß eine Seele von ihrem Körper und von der Art und Weiſe, wie ſie in denſelben iedesmal wircken ſoll, eine angebohrne Idee habe, deren ſie ſich aber nicht be- Fortſetzung.

iſt, auch nicht bewuſt werden kan, weil das Bewuſtſeyn gantz beſondere Bedingungen erfordert. Die Einpflantzung einer ſolchen Idee gehöret mit zu der Möglichkeit eines Thieres überhaupt, wie in der Weltlehre erwieſen werden muß. Wenn man mir das vorige einräumet, ſo wird folgen, daß wenn ſich eine Seele nach einer gewiſſen Idee beweget, ihr diejenigen Subſtanzen, welche ſie umgeben, ausweichen müſſen, weil alle endliche Subſtanzen undurchdringlich ſind. Wenn nun die Subſtanzen, welche die Seele umgeben, eine ſolche Materie ſind, durch deren Bewegung ſich ferner die Glieder des Leibes bewegen laſſen, welches durch die mechaniſche Structur der Glieder gar ſehr erleichtert und befördert wird, ſo läßt ſich, wie mich dünckt, von der Art und Weiſe, wie das Wollen den Körper bewegen könne, ſchon etwas mehr, als gemeiniglich erkläret wird, begreiffen. Weil die fernere Ausführung zu ſpeciell werden und zuviel Platz erfordern würde, ſo muß ich es vor dieſesmahl hierbey bewenden laſſen.

§ 34.

Anmerckung.

Ich kan mir zwar leicht vorſtellen, daß ſich manche hierbey viele Schwierigkeiten erdichten werden, welche daher entſpringen, weil ſie in Beurtheilung der Natur des einfachen, immaterialen u. ſ. f. an ſolche Begriffe gewöhnet ſind, welche ſich mit meiner Erklärung nicht werden vergleichen laſſen.

Allein

Allein gleichwie ich verſichere, daß ich die Einfachheit und Immaterialität der Geiſter nicht allein gar nicht leugne, ſondern auch mit den bündigſten Beweisgründen beſtärcken könte, wenn hier der Ort darzu wäre: ſo will ich meine Herren Gegner nur bitten, daß ſie ſolche Sätze, welche ſich viele Weltweiſen im Munde zu führen angewöhnet haben, deswegen noch nicht vor demonſtrirte Wahrheiten halten, ſondern fein beobachten wollen, wie weit der Beweis reiche, welchen ſie davon vorbringen. Wenn ſie dieſes thun, ſo werden ſie bald gewahr werden, daß meine Meinung denjenigen Begriffen von der Einfachheit u. ſ. f. welche wircklich erwieſen werden können, gar nicht entgegen ſey, gleichwie hingegen nichts daran gelegen iſt, ob unerwieſene Meinungen mit derſelben beſtehen können oder nicht.

§ 35.

Es iſt glaublich, daß die Seele auch die Urſache der vitaliſchen und natürlichen Actionen iſt.

Wer in dem bisherigen mit mir einig iſt, daß der Wille der Seele die Urſache von den animaliſchen Bewegungen des Leibes ſey, der wird, wie ich hoffe, auch nicht viel Schwierigkeit machen, der Thätigkeit deſſelben auch die natürlichen und vitaliſchen Bewegungen zuzuſchreiben. Es kömmt nur dieſer Unterſchied dabey vor, daß die beyden letztern nicht nur gäntzlich ohne alles unſer Bewuſtſeyn geſchehen, ſondern auch unſerer Freyheit gar nicht unterworffen ſind, daß wir ſie unterlaſſen, oder darinnen

willkůhrlich etwas ändern könten. Wir können ja ohnedem aus den Veränderungen des Körpers, welche mit den Affecten, z. E. Schrecken, Freude, Traurigkeit verknůpft ſind, gnugſam abnehmen, daß die Seele auch ohne Vorſatz in den Leib wircken könne. Es läßt ſich auch ein guter Grund angeben, warum GOtt die natürlichen und vitaliſchen Wirckungen unſerer Willkůhr nicht habe unterwerffen können; weil wir ſonſt eine allzuunumſchränckte Macht über uns ſelbſt beſäſſen, welcher wir uns bey einer einzigen Uebereilung zu unſerm gäntzlichen Untergang und Verderben ſogleich und auf einmahl würden misbrauchen können, welches ſeine Langmuth nicht geſtatten wolte.

§ 36.

Das dritte Vermögen des Willens in ſich ſelbſt zu wircken.

Endlich hat der Wille auch zum dritten das **Vermögen in ſich ſelbſt zu wircken**, indem nemlich eine Grundkraft des Willens in die andere wircken, und dieſelbe beſtimmen, erwecken, vermindern, richten und einſchräncken kan. Dieſes geſchiehet theils wenn die Begierden einander beſtimmen und einſchräncken, theils aber auch wenn die Freyheit des Willens in die Begierden wircket. Die Bedingungen, unter denen ſolches geſchiehet, werden in den folgenden Capiteln abgehandelt werden.

Das III Capitel.

Von der Freyheit des menſchlichen Willens.

§ 37.

Wir nehmen hier das Wort Freyheit nicht in denjenigen politiſchen Bedeutungen, da es zuweilen ſo viel anzeiget, als ein Recht etwas ohne Furcht der Strafe thun zu können; oder da es ſo viel ſagen will, als ein ſolcher Stand, da man in Beſorgung ſeiner Endzwecke ſeinem eigenen Urtheile folgen darf, in welchem Verſtande die Freyheit dem Stande der Unterwürfigkeit und Herrſchaft entgegen geſetzt wird. Sondern wir wollen hier die Freyheit unterſuchen, wiefern ſie eine natürliche Kraft des Willens iſt. Wir reden dahero auch an dieſem Orte noch nicht von ihrem rechten oder unrechten Gebrauche, ſondern lediglich von den natürlichen Eigenſchaften oder der weſentlichen Beſchaffenheit derſelben. Ich mache dieſe Vorerinnerung mit gutem Bedachte, weil man vielfältig wahrnehmen wird, daß man dieſe Bedeutungen mit einander verwirret, und hernach in der Erklärung der Kraft der Freyheit den rechten Punct gar aus der Acht läßt.

In welchem Verſtande hier von der Freyheit gehandelt werden müſſe.

§ 38.

Ich will erſtlich den rechten Begriff aufſuchen, welchen man dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäß mit dem Worte Freyheit

Grundbegriff von der Freyheit und Beweis deſſelben.

Freyheit verknüpfen muß, wenn es vor eine natürliche Kraft der vernünftigen Geiſter genommen wird, und hernach zeigen, daß es auch dergleichen Freyheit des Willens in der That gebe. Ein freyes Wollen ſoll nach dem gemeinen Begriffe kein äuſſerlich erzwungenes und auch kein innerlich nothwendiges Wollen ſeyn. Es ſoll dem Menſchen einer ſolchen Zurechnung ſeiner Thaten fähig machen, da man ihm nicht nur dieſelben als der wirckenden Urſache zuſchreiben, ſondern auch deswegen, weil er vielmehr ſo als anders verfahren, loben oder tadeln, ihn einer ſich zugezogenen Schuld fähig erkennen, und ihn einer Strafe oder Belohnung deswegen würdig halten kan. Die Freyheit ſoll dasjenige ſeyn, welches uns tüchtig macht, einem Geſetze und Verbindlichkeit unterworffen zu ſeyn, und von der Einrichtung unſerer Handlungen Rechenſchaft zu geben. Wenn man dieſe vorausgeſetzte Eigenſchaften zuſammen nimmt, ſo kan ein freyes Weſen nichts anders ſeyn als ein ſolches, welches zu einerley Zeit und bey einerley Umſtänden etwas thun oder laſſen, oder an deſſen ſtatt etwas anders thun kan, und die Kraft, vermöge welcher es darzu fähig iſt, muß die Freyheit heiſſen. Eben deswegen unterſcheidet man auch in der Freyheit zweyerley Vermögen, nemlich erſtlich das Vermögen etwas bey eben denſelben Umſtänden

thun und auch laſſen zu können, welches libertas contradictionis heiſſet, und das Vermögen bey eben denſelben Umſtänden an ſtatt der ietzigen Handlung auch eine andere unternehmen zu können, welches libertas contrarietatis genennet wird.

§ 39.

Man kan derowegen das Weſen der Freyheit auch durch dieſen Begriff ausdrücken, daß ſie eine Kraft ſey, ſich zu einer Handlung ſelbſt zu determiniren, ohne daß man durch irgend etwas anders, es ſey in uns oder auſſer uns, darzu determiniret werde. Denn die Determination heißt die wirckliche Setzung einer von den möglichen Arten zu exiſtiren, welche der Sache zukommen können. Wenn dahero auſſer der freyen That etwas anderes vorhanden iſt, welches machet, daß derſelben ietzo dieſe und keine andere Determination zukommen muß, ſo wird die wirckende Subſtanz dadurch determiniret. Wenn aber dergleichen nicht vorhanden iſt, und ſie hat dennoch die Kraft etwas zu unternehmen, ſo determiniret ſie ſich ſelbſt.

Noch eine andere Definition der Freyheit, welche aus der vorigen geſchloſſen worden.

§ 40.

Wolte man den gegebenen Begriff nicht einräumen, ſo würde niemahls eine ſolche That herauskommen, welche ohne Nothwendigkeit wäre. Denn wenn man gleich ſolche Thaten zugäbe, darzu die wirckende Subſtanz durch ihre eigenen Vorſtellungen

Weitere Erläuterung von dem Beweiſe des Grundbegriffes.

gen

gen und Begierden determiniret würde, welches man die Spontaneität oder geiſtige Selbſtthätigkeit nennet; ſo wird die That dadurch doch nicht aufhören nothwendig zu ſeyn, weil alles determinirte, wiefern es determinirt iſt, nothwendig iſt. Dieſes aber würde zur Sache gar nichts beytragen, durch was vor Vorſtellungen ein wirckender Geiſt determinirt würde, ingleichen ob die determinirenden Bewegungs-Gründe in ſeinem Verſtande zugleich deutlich vorgeſtellet würden oder nicht. Es würde auch dadurch alle unſre Tugend in ein bloſſes Glück verwandelt werden, indem ſie daher entſtünde, wenn einer ein gutes Naturell hätte, oder in ſolche Verknüpfungen mit andern Dingen geſetzt worden wäre, dadurch er zu ſolchen Thaten, welche der Vollkommenheit gemäß ſind, determiniret würde. Das Laſter hingegen würde ein bloſſes Unglück ſeyn, daher einem nimmermehr eine wahre Schuld erwachſen könte, weil ſolches zu vermeiden nicht bey ihm geſtanden hätte, ſondern alles auf das Naturell ankäme, welches ihm der Schöpfer gegeben, und auf die Verknüpfungen mit andern Dingen, darein er ihn geſetzt hätte. Ich weiß zwar wohl, daß man einem auch dieſes vor ein Lob anrechnet, wenn er nicht allein nichts böſes thut, ſondern auch dergleichen nicht thun kan, gleichwie man im Gegentheil iemanden vor einen ſo viel ſchändlichern Menſchen

ſchen hält, wenn er nicht allein eine Tugend nicht hat, ſondern auch darzu unfähig iſt. Allein dieſe Gewohnheit muß ſich ein Verſtändiger in der Beſtimmung des wahren Begriffes der Freyheit nicht irre machen laſſen. Denn weil Loben und Tadeln vielmahl nur ſo viel heißt, als urtheilen, ob gewiſſe Eigenſchaften eines Dinges mit der Vollkommenheit übereinſtimmen oder nicht; ſo giebt es zweyerley Lob und Tadel, erſtlich das unmoraliſche, welches nichts anders als ein Urtheil von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Sache iſt, und das moraliſche, da wir einen auch vor den freyen Urheber einer Eigenſchaft halten, welche wir des Lobes oder Tadelns würdig erkennen. Ich werde auch im folgenden zeigen, daß viele Dinge, welche ietzo nicht mit völliger Freyheit oder gar ohne Freyheit geſchehen, uns dennoch deswegen zu einem wahren moraliſchen Lobe oder zur Schuld zugerechnet werden können, weil wir die Urſachen darzu ehemahls veranlaſſet haben. Man kan dahero zwar wohl eine natürliche gute Eigenſchaft an einem loben. Allein man muß deswegen nicht leugnen, daß man ihn auch um willkührlich hervorgebrachter Thaten oder Eigenſchaften willen loben könne, und muß dieſe beyderley Gattungen des Lobes und der lobenswürdigen Eigenſchaften nicht mit einander verwirren. Es iſt auch zu mercken, daß es vielmahl eine auf Unwiſ-

Unwiſſenheit gegründete bloſſe Schmeicheley iſt, wenn z. E. die Clienten ihren Patronen ſo viel von angeſtammter Tugend vorſagen. Hierzu kommt aber auch noch dieſer Grund. Weil wir uns im menſchlichen Leben darauf nicht verlaſſen können, was einer gantz willkührlich thut, indem wir keine Sicherheit haben, daß er ſolches ins künftige ferner thun werde; ſo ſchätzen wir es an denenjenigen, welche wir zu gewiſſen Dienſtleiſtungen brauchen, inſonderheit hoch, wenn ſie von Natur ſchon zu demjenigen, was wir an ihnen ſuchen, oder woran uns am meiſten gelegen iſt, geneigt ſind. Ob es dahero gleich eine Regel der Klugheit iſt, daß man ſich im menſchlichen Leben nach ſolchen Leuten umſehe, welche von Natur ein gutes Gemüthe haben, ja ob auch gleich dieſes ſelbſt eine natürliche Vollkommenheit an ihnen iſt; ſo darf man doch deswegen nicht meinen, als ob auch die andere Art der Vollkommenheit, nemlich die moraliſche, in dem guten Naturell beſtünde, oder als ob man eine That deswegen frey thue, weil ſie lobenswürdig iſt, und nicht vielmehr eine lobenswürdige That allererſt alsdenn eine freye That ſey, wenn man ſich dazu ſelbſt entſchloſſen hat, ohne daß man darzu determiniret worden.

§ 41.

Fernere Erklärung des

Wenn wir der Sache weiter nachſinnen, wie eine ſolche Kraft, als die Freyheit nach unſerm

unſerm Begriffe ſeyn ſoll, möglich ſey, ſo findet ſich, daß dieſelbe in einer vollkommenen innerlichen Thätigkeit beſtehen müſſe. Es iſt eine Materie, welche in die Metaphyſik gehöret, zu erweiſen, daß, weil zwiſchen der Wirckung und der wirckenden Urſache die Action oder Thätigkeit darzwiſchen ſeyn muß, welche Reihe aber nicht unendlich fortgehen kan, daß man, ſage ich, mithin endlich auf erſte Actionen oder Grundthätigkeiten kommen müſſe, vor welchen nicht wiederum eine andere Thätigkeit einer wirckenden Urſache vorhergehen muß, ſondern welche unmittelbar aus dem Weſen einer thätigen Grundkraft ſelbſt entſpringen. Es ſind von denſelben unterſchiedene Arten möglich. Einige wircken ihrer Natur nach beſtändig, z. E. die Grundkräfte der Elemente. Andere ſind an gewiſſe Bedingungen verknüpft, und können alſo zwar in Ermangelung derſelbigen nicht wircken, allein ſobald die erforderten Bedingungen da ſind, ſo erfolget ihre Wirckſamkeit ihrer Natur nach unausbleiblich. Von dieſer Art ſind z. E. die Kräfte des menſchlichen Verſtandes. Mit noch andern kan es alſo bewandt ſeyn, daß ihre Wirckſamkeit durch die Bedingungen, welche dabey erfordert werden, nur möglich gemacht wird. Sobald dannenhero jene vorhanden ſind, ſo können ſie dieſelbe anfangen, iedoch müſſen ſie ſolche eben nicht anfangen, ſie können ihre

Weſens der Freyheit.

angefangene Thätigkeit nach Proportion der Gröſſe ihrer Kraft in gewiſſem Grade eine Zeitlang fortſetzen, und auch wiederum abbrechen. Eben dadurch wird eine ſolche Kraft bey einerley Umſtänden ſowohl zum Thun als Laſſen, ingleichen zu mehr als einerley Unternehmungen geſchickt. Und von dieſer Art muß die Freyheit des menſchlichen Willens ſeyn, daher man den Begriff derſelben noch ferner alſo beſtimmen kan, die Freyheit ſey der höchſte Grad der Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Wirckſamkeit ſelbſt anfangen, richten und wiederum abbrechen kan, ungeachtet dieſelbe durch alle dabey erforderliche Bedingungen nicht mehr als möglich gemacht worden. Es würde eine bloſſe Uebereilung ſeyn, wenn man hierbey dencken wolte, daß ich ſolchergeſtalt von der bloſſen Möglichkeit einer Handlung auf ihre Wircklichkeit ſchlöſſe. Denn die Rede iſt hier nicht von Sätzen und Schlüſſen, ſondern von Kräften und Thätigkeiten. Es iſt die Frage nicht, ob man aus der Möglichkeit die Wircklichkeit ſchlüſſen könne, ſondern nur ob nicht eine thätige Kraft von der Möglichkeit ihrer Action zur Wircklichkeit fortgehen könne. Daran zweifelt niemand, daß es nicht folge, daß eine Sache deswegen wircklich geſchehe, weil ſie möglich iſt. Allein das ſaget auch niemand, ſondern ich behaupte nur ſo viel, daß es wirckende Urſachen gebe,

welche

welche eine von ihren möglichen Thätigkeiten anfangen können, und welche zu einer Zeit mehr als eine, nemlich entweder dieſe oder jene, anzufangen fähig genug ſind, worinnen mir niemand etwas unmögliches zeigen ſoll. Es folget nur ſoviel daraus, daß man bey einer ſolchen Kraft durch einen endlichen Verſtand a priori gar nicht demonſtrativ beſtimmen könne, ob ſie zu einer gewiſſen Zeit wircken werde, und was ſie thun werde, ſondern daß ſolches entweder ohne Schluß durch einen unendlichen Verſtand, welcher keine Schlüſſe nöthig hat, erkannt, oder der Erfolg a poſteriori abgewartet werden müſſe.

§ 42.

Erſter Beweis daß eine Freyheit in uns ſey.

Daß nun dergleichen Freyheit, wie ich dieſelbe bishero aus dem Sprachgebrauch erkläret, auch dieſe Erklärung noch ferner erhöhet habe, in unſerer Seele wircklich vorhanden ſey, davon wird man ſich durch folgendes überzeugen können. Wir ſind uns erſtlich in vielen Fällen bewuſt, daß wir bey eben denſelben Umſtänden eine Action auch unterlaſſen, oder anders einrichten könten. Daher beſitzen wir auch dergleichen Kraft wircklich. Z. E. Ich finde in mir, daß, indem ich dieſes ſchreibe, ich auch abbrechen und eine andere Verrichtung vornehmen, oder in der Stube auf und nieder gehen könte. So gut ſich ein Dichter oder Redner bewuſt iſt, daß er Verſe oder Reden verfer-

tigen könne, eben ſo ſind ſich alle Menſchen bewuſt, daß ſie zu einerley Zeit vielfältig mehr als einerley unternehmen können. Entweder man muß mir daher den Schluß einräumen, daß der Menſch dergleichen Kraft wircklich beſitze, oder man muß dergleichen Manier zu urtheilen auch bey keinen andern Exempel gelten laſſen, welches aber offenbar thöricht wäre. Es haben zwar einige Gelehrte, deren Scharfſinnigkeit ich ſonſt hochſchätze, vermeinet, daß ſich dergleichen Schluß deswegen nicht machen lieſſe, weil wir uns ſolches vielleicht nur einbildeten, und weil uns die Sache eben ſo vorkommen würde, ungeachtet wir innerlich durch ſolche Bewegungsgründe, welche unſerm Begehren gemäß ſind, zu einer Action vollkommen determiniret würden. Allein man kan doch dergleichen unwiſſentliche determinirende Bewegungsgründe vor die lange Weile nicht zugeben. Wovon man gar keine Spur antrifft, und was man auf keinerley Weiſe bündig erweiſen kan, das wird ſchon deswegen mit hinlänglichem Grunde als falſch verworffen. Denn was würden wir nicht ſonſt einem iedweden Träumer vor Erdichtungen einräumen müſſen. Es bleibt demnach dabey, daß wir in denjenigen Fällen wircklich frey handeln, wo wir uns deſſen nach aufmerckſamer und unpartheyiſcher Prüfung bewuſt ſind, und keine determinirenden Urſachen

wahr-

wahrnehmen. Dieſes wird noch ferner dadurch erläutert, daß ſich nicht ſolten ſolche Begebenheiten äuſſern, da wir unter zwey Mitteln eines erwehlen, von denen man demonſtriren kan, daß ſie zum Zwecke vollkommen gleichgültig ſind, ob ſich wohl in andern Umſtänden, welche in den gegenwärtigen Zweck keinen Einfluß haben, eine Unähnlichkeit an ihnen befinden kan. Was hat man nun von denſelben vollends zu glauben Urſache, daß man zu einem von beyden determiniret worden ſey? Es iſt auch zum andern in einer iedweden Welt nothwendig, daß freye Geiſter ſeyn müſſen. GOtt könte ſonſt gar keine Welt erſchaffen, weil er keinen Endzweck auf ſeiner Seiten dabey haben könte. Denn es wäre ſonſt ſoviel, als ob er alles ſelbſt thäte, und die Geſchöpfe bekämen durch ihre Wircklichkeit kein anderes Verhältniß gegen GOtt, als welches ſie in dem bloſſen Stande der Möglichkeit auch ſchon hatten, nemlich daß ihr Seyn und Weſen von ihm dependirte. Er müſte dahero dieſelben ohne den geringſten formalen Endzweck § 13. zur Wircklichkeit bringen, welches der göttlichen Vollkommenheit wiederſpricht. Da nun die göttliche Vollkommenheit nothwendig iſt, ſo iſt eine Welt ohne freye Geiſter ein eben ſo unmögliches Unding als ein viereckigter Zirckel oder ein höltzernes Eiſen. Wer auch endlich einräumet, daß wahrhaftige göttliche Geſetze

Erläuterung deſſelben.

Anderer Beweis.

Dritter Beweis.

 ſind,

ſind, deren Gewißheit ich an ſeinem Orte erweiſen werde, der muß auch eben deswegen zugeben, daß eine wahre Freyheit in uns ſey, als welche die eintzige mögliche Urſache iſt, welche uns in den Stand ſetzet, einem Geſetze unterwürffig zu ſeyn, und gemäß leben zu können.

§ 43.

Vollſtändigſte Erklärung des Weſens der Freyheit.

So oft wir etwas frey wollen, ſo entſchlieſſen wir uns allezeit zu etwas, darzu eine oder etliche Begierden in uns vorhanden ſind, und der formale Endzweck § 13 beſtehet demnach allezeit in dem Verhältniſſe, welches eine Sache gegen eine, oder etliche unſerer Triebe hat. Ich beruffe mich hierbey auf die Erfahrung, und es wird ſolches noch deutlicher erhellen, wenn ich erſt die Begierden erklärt haben werde. Man wird z. E. innen werden, daß wir auch alsdenn nach dem Vollkommenheitstriebe handeln, wenn wir etwas bloß deswegen thun, um uns ſelbſt oder andere zu verſichern, daß wir es zu thun vermögen. Die Freyheit iſt demnach eine Kraft, welche nur unter unſern vielen Begierden eine wehlen kan, nach welcher ſie handeln oder mit welcher ſie ihre Thätigkeit verknüpffen will. Und hiermit entdecken wir den vollſtändigſten Begriff der Freyheit. Es beſtehet nemlich die Freyheit in einer innerlichen vollkommenen Thätigkeit des Willens, welche vermögend iſt, ihre Wirckſamkeit mit

einem

einem von denen ietzo erregten Trieben des Willens zu verknüpfen, oder auch dieſe Verknüpfung zu unterlaſſen und unthätig dabey zu verbleiben, oder auch dieſelbe an ſtatt des vorigen mit einem anderen Triebe zu verbinden.

§ 44.

Daß wir allem demjenigen eine Güte zuſchreiben, was wir wollen.

Weil nun eine Sache deswegen, weil ſie unſerm Wollen gemäß oder zuwieder iſt, im phyſicaliſchen Verſtande gut oder böſe genennet wird, § 26; ſo kan man von einem iedweden Wollen, es wircke nun die Freyheit oder ein bloſſer Trieb mit Wahrheit ſagen, daß man demjenigen was man will, allezeit eine Güte zuſchreiben, hingegen dasjenige in ſoweit vor ein Uebel halten müſſe, was man verabſcheuet. Daß es hingegen noch nicht hinlänglich ſey, wenn man ſich, ohne die bisher erklärten Unterſchiede aus einander zu ſetzen, den Willen als eine Kraft vorſtellet, das Gute zu begehren und das Böſe zu verabſcheuen, iſt ſchon oben § 27 erinnert worden.

§ 45.

Die Bedingungen, welche zur Möglichkeit eines freyen Wollens erfordert werden.

Hiermit offenbaret ſich zugleich die Einſchränckung der Freyheit, ich meine die Bedingungen, unter welchen es möglich iſt, daß ſie wircken, und ſich zu etwas entſchlieſſen kan. Nemlich es muß ſewohl ein Object ihrer Handlung, als auch die Art und Weiſe, wie damit verfahren werden ſoll, im Verſtande vorgeſtellet werden.

Denn die Freyheit ſoll eine Art des Wollens ſeyn, welches allezeit nach Jdeen wircket § 2. Ferner müſſen durch die Vorſtellungen des Verſtandes eine oder etliche Begierden rege gemacht werden, damit ſie eine darunter erwehlen kan § 43. Weil ſie ſowohl etwas thun als laſſen, ingleichen an deſſen ſtatt etwas anders ſoll thun können, § 38, welche Wahl abermahl die Begriffe davon vorausſetzet, § 2; ſo gehöret zur Möglichkeit eines freyen Wollens ein ſolcher Verſtand, welcher wenigſtens Thun und Laſſen überhaupt von einander unterſcheiden kan. Daher erfordert ſie einen Geiſt, welcher vernünftig, und des Gebrauches ſeiner Vernunft mächtig iſt. Und weil endlich keine Eigenſchaft eines Weſens den übrigen zugleich geſetzten Eigenſchaften wiederſprechen kan; ſo kan auch das freye Wollen directe nichts wircklich machen, was dem menſchlichen Weſen überhaupt und der weſentlichen Beſchaffenheit ſeiner übrigen Grundeigenſchaften wiederſtreitet. Jngleichen kan man, wiefern man ſich etwas ſchon vorgeſetzet hat, und bey dieſem Vorſatze bleibet, daſſelbe durch den freyen Willen nicht auch zu eben der Zeit nicht wollen, oder das Beſtreben unterlaſſen, ſondern der Entſchluß zu demjenigen, was ein Theil oder nothwendige Folge des vorhergegangenen und noch fortdaurenden Entſchluſſes iſt, kan vermöge des Satzes vom Wiederſpruche nicht auſſenbleiben.

§ 46.

§ 46.

Damit man ſich hierbey keine unnöthigen Schwierigkeiten mache, ſo will ich hiermit ſogleich einen Satz verbinden, welcher an dieſen Ort eigentlich noch nicht gehöret. Man kan nemlich aus demjenigen, was bisher geſagt worden, die Abſicht leichte einſehen, um welcher willen GOtt den Menſchen die Freyheit gegeben hat. Sie ſoll nemlich die herrſchende Kraft ſeyn, welche die übrigen Kräfte der Seele, welche ihr unterworfen ſind, regieren und ſich ihrer bedienen ſoll; durch welche die Fähigkeiten der Seele in ſolche Fertigkeiten verwandelt werden ſollen, welche man der wirckenden Subſtanz zurechnen kan; wodurch die vielen Begierden einander ſubordiniret, § 17, und in ein ſolches Syſtema gebracht werden ſollen, in welchem die von GOtt abgezielte Vollkommenheit, iedoch ohne allen Zwang und Nothwendigkeit, iſt. Wie viel GOtt an einer ſolchen Verfaſſung der vernünftigen Geſchöpfe gelegen ſey, iſt daraus abzunehmen, weil er anderer geſtalt gar keine Welt erſchaffen kan, § 42. Eben deswegen iſt auch der rechte Begrif von der Freyheit eines von den allerwichtigſten Stücken der Philoſophie, weil ſonſten das gantze Gebäude der menſchlichen Regeln und Handlungen umgekehret, und der Hauptendzweck der gantzen Welt umgeworfen wird.

Zu was Ende uns der freye Wille gegeben worden.

Wichtigkeit der Lehre davon.

§ 47.

Ob die freyen Thaten ohne zureichenden Grund geſchehen.

Diejenigen, welche ſich an den Leibnitziſchen Satz vom zureichenden Grunde gewöhnet haben, werden nicht mit mir zufrieden ſeyn, daß ich die Freyheit des Willens auf eine ſolche Art erkläret habe, da die freyen Thaten, nach dem von ihnen beliebten Verſtande des Wortes ohne zureichenden Grund entſtehen müſſen. Allein ich will nur bitten, daß man den Beweis dieſes Satzes vor ſich nehme, und genauer prüfe, wie viel eigentlich von dem Satze des ſogenannten zureichenden Grundes dadurch erhärtet werde oder nicht, welches ich in einer beſondern Schrift ausführlich unterſuchet habe*. Wenn ſie dieſes thun wollen, ſo werden ſie gar bald gewahr werden, daß ich demjenigen Theile des Satzes vom zureichenden Grunde, welcher in der That erwieſen werden kan, gar nicht zuwieder bin. Hingegen habe ich zu ihnen das Vertrauen, daß ſie niemanden zumuthen werden, daß er einen Satz weiter gelten laſſen ſoll, als er erwieſen werden kan, indem ſonſt ein iedweder alles, was er wolte, würde erweiſen können. Es iſt nur ſoviel wahr, daß alles, was entſtehet, aus einer wirckenden Urſache entſtehe, welche zureichende Kraft gehabt, ihm die Wircklichkeit zu geben. Demnach kan auch eine

* Siehe die Diſſ. de uſu & limitibus principii rationis determinantis, vulgo ſufficientis, Lipſ. 1743.

Thä-

Thätigkeit entſtehen, wenn nur die Kraft darzu in der Subſtantz zureichend geweſen, und keine von den Bedingungen gefehlet hat, an welche die Möglichkeit zu wircken gebunden war. Hingegen das iſt gantz unerwieſen, daß eine thätige Subſtanz auch zu iedweder Thätigkeit völlig determiniret ſeyn müſſe, ſo daß dieſelbe bey dieſen Umſtänden nicht auſſen bleiben oder anders geſchehen, ſondern aus ihren determinirenden Urſachen voraus beſtimmet werden kan. Man iſt nur deswegen geneigt, nach dergleichen determinirenden Grunde zu fragen, weil uns alsdenn die Entſtehung der Thätigkeit ſelbſt begreiflicher ſeyn würde. Wer ſiehet aber nicht, daß unſer Wunſch oder Gewohnheit zur Wahrheit der Sache nichts beytragen kan? Ich bin zwar verſichert, daß vielleicht die meiſten Vertheidiger des beruffenen Satzes vom zureichenden Grunde diejenigen Folgen weder einſehen noch zugeſtehen, welche ſich mit Wahrheit aus demſelben herleiten laſſen. Wenn man aber in Anſehung der Sache überhaupt unpartheyiſch ſeyn will, ſo iſt nicht zu leugnen, daß dieſer Satz mit beſſerm Rechte der Satz, nicht des zureichenden, ſondern des determinirenden, und eine ſchlechterdings unveränderliche Nothwendigkeit aller Dinge einführenden Grundes genennet werden könne. Der Einwürfe ſind zuviel, welche hierbey meinem Leſer

übrig

übrig bleiben können, daher ich abzubrechen, und denſelben nur zu bitten genöthiget bin, die ausführliche Beantwortung derſelben, in meiner vorerwehnten Schrift nachzuſehen.

§ 48.

Daß freye Thaten nicht durch ein ungefehr geſchehen.

Eben ſo wenig hält auch derjenige Einwurf Stich, da einige vorgeben, als ob eine freye That, wenn man ſich dieſelbe nach unſerm Begriffe vorſtellet, durch ein blindes ohngefehr geſchehen müſſe. Denn von ungefehr geſchehen, heißt entweder ſo viel als ohne zureichende Urſache erfolgen, oder man zeiget dadurch nur etwas an, das von keiner verſtändigen Urſache regieret wird. Man erwehle, welche Bedeutung man wolle, ſo iſt augenſcheinlich, daß eine freye Handlung von dem Vorwurfe eines blinden Ohngefehr völlig freyzuſprechen ſey. Denn die Vorſtellungen des Verſtandes, die Gegenwart einer oder etlicher erweckten Begierden, und die der Subſtantz eingepflantzte thätige Kraft machen bey einer iedweden Handlung eine zureichende Urſache derſelben aus. Ueber dieſes aber wird ſie auch allezeit von einer verſtändigen Urſache unternommen und regieret, weil ſie Begriffe des Verſtandes und den Gebrauch der Vernunft vorausſetzet, § 45.

§ 49.

Was die vollkommene und unvoll-

Die Freyheit iſt entweder eine **vollkommene** oder **unvollkommene** (Libertas plena

plena vel minus plena). Eine vollkommene Freyheit iſt, da uns die Unterlaſſung der Sache oder die Verrichtung einer andern, mit welcher ſie ietzo verglichen wird, eben ſo leicht seyn würde. Eine unvollkommene Freyheit iſt, da es uns nicht eben ſo leichte ſeyn würde, uns zu dem Gegentheile zn entſchlieſſen. Ja gewiſſe Dinge können der Freyheit gar auszurichten unmöglich ſeyn, weil der Wiederſtand, welcher alsdenn überwunden werden müſte, ihr Vermögen gäntzlich überſteiget. kommene Freyheit ſey.

§ 50.

Die vollkommene Freyheit wird auch libertas indifferentiæ oder æquilibrii genennet. Sie findet aber nicht überall, ſondern nur alsdenn ſtatt, wenn zwey Objecte zu den Endzwecken wenigſtens nach unſerer Einſicht gleichgültig ſind; oder wenn wir unter zwey Endzwecken, die wir in gleichem Grade der Stärcke begehren, uns zu einem von beyden determiniren ſollen. Weil wir uns, wie die Erfahrung lehret, in unſern Urtheilen von der Gleichgültigkeit ſowohl der Endzwecke als Mittel vielfältig betrügen, ſo werden wir in wichtigen Dingen, das iſt, in ſolchen, welche wir beſtmöglichſt zu ſuchen uns ſchon ſehr ernſtlich vorgenommen haben, furchtſam gemacht, die vorhandenen gleichgültig ſcheinenden Mittel für gleichgültig zu erkennen, und eines darunter zu erwehlen, § 45, woraus ein Schwancken und

Wenn die vollkommene Freyheit ſtatt findet.

vielmahl

vielmahl eine rechte Aengſtlichkeit entſtehet. Alsdenn darf in einer Seele nur eine gewiſſe Art vom Aberglauben darzu kommen, oder die auf verwirrte Vorſtellungen ſich gründende Meinung, daß man auf ſolche Weiſe an dem etwan zu beſorgenden ungleichen Ausgange der Sache ohne Schuld ſeyn würde; ſo wird der freye Wille durch ſeinen eigenen vorgefaßten Vorſatz determiniret werden, § 45, die Entſcheidung der Sache lieber dem Looß oder blinden Glücke zu überlaſſen, als ſelbſt etwas darinnen zu beſtimmen, dadurch vielleicht der geſuchte Endzweck Schaden leiden möchte.

§ 51.

Arten der unvollkommenen Freyheit, und wie man ihr zuſtatten komme.

Die unvollkommene Freyheit iſt, wenn man bey der Entſchlieſſung zum Gegentheile einen Wiederſtand überwinden müſte, § 49. Weil nun der Wiederſtand gröſſer oder geringer ſeyn kan, ſo iſt dieſelbe den Graden nach gar ſehr unterſchieden. Bisweilen würde uns das Gegentheil nur ſauer ankommen, wir könten aber doch noch daſſelbige ſogleich unternehmen und ausrichten. Vielmahl aber iſt es nöthig, daß wir, wenn wir das Gegentheil thun wollen, uns erſt Bewegungs-Gründe darzu vorſtellen, und allerhand beywirckende Urſachen in unſere Gewalt bringen und gebrauchen, durch deren Hülfe wir die ſonſt allzuſchwache Kraft der Freyheit in den Stand ſetzen, dem Wiederſtande gewachſen zu ſeyn. Es gehet dieſes

dieſes auf eben die Art zu, als wie, wenn ein Fuhrmann, welcher ſeinen Wagen gern gehoben wiſſen will, ſich ſelbſt aber ſolches vor ſich zu thun zu ſchwach befindet, ſeine Winde zur Hand nimmt, oder nach Vorſpannung gehet, und ſolchergeſtalt eine Sache, die ihm ſonſt viel zu ſchwer war, durch kluge Anſtalten dennoch befördert. Wenn man ſolchergeſtalt ſeinem allzu ohnmächtigen Vorſatze in Ausrichtung deſſen, was man unmittelbar nicht vermag, durch Nachſinnen, Vorſtellung der Bewegungsgründe und anderer Hülfsurſachen zu ſtatten kömmt; ſo wird manchmahl mehr, manchmahl weniger Zeit, Mühe und Klugheit erfordert, ehe man in den Stand kömmt, den gefaßten Vorſatz in der That ins Werck zu ſetzen. Daher kömmt es z. E. daß der bloſſe Vorſatz ſich zu beſſern die Sache gemeiniglich noch gar nicht ausrichtet, wenn man nicht die nöthigen Anſtalten trifft, das ſchwache Vermögen zum Guten wieder die überwiegende Macht des Böſen zu verſtärcken, und die wirckliche Ausübung deſſelben möglich zu machen.

§ 52.

Unvollkommene Freyheit iſt deswegen nicht allezeit eine Unvollkommenheit.

Jedoch laſſe man ſich das Wort nicht etwan verführen zu glauben, als ob eine iedwede unvollkommene Freyheit überhaupt und allenthalben ein Fehler und Unvollkommenheit in derjenigen Subſtanz ſey, in welcher ſie ſich befindet. Sie iſt es nur alsdenn, wenn dadurch

durch dem Endzwecke der Freyheit wiederſtritten wird, nemlich wenn man ſich auſſer Stande befindet, das gute oder das beſſere erwehlen zu können, § 46. Hingegen die guten Endzwecke ſollen wir nicht fahren laſſen. Wir ſollen auch dieſelben durch rechten Gebrauch der Freyheit ſo ſtarck machen und das Gemüthe alſo daran gewöhnen, daß wir davon gar nicht oder nicht leicht mehr abweichen können. Dergleichen bedingte Nothwendigkeit kan uns hernach eben ſowohl auf eine wahrhaftig moraliſche Art zugerechnet werden, als dasjenige, was wir unmittelbar frey verrichten. Dieſe Erinnerung muß ſowohl bey der Angewöhnung zum Guten als zum Böſen ſtatt finden. Es giebt demnach dreyerley Arten der Freyheit, 1) eine Freyheit nur zum Guten, welche nur unter den möglichen guten Thaten eine frey erwehlen kan, 2) eine Freyheit nur zum Böſen, welche nur unter den möglichen böſen Thaten eine frey erwehlen kan, 3) eine Freyheit zum Guten und Böſen, welche ſich ſowohl zu guten als böſen Thaten determiniren kan, weil ihr beyde möglich ſind. In den Stand der letztern muß ein endlicher Geiſt, wenn er einer wahren moraliſchen Tugend fähig ſeyn ſoll, irgend einmahl geſetzt werden. Die andere iſt ein abſcheuliches Verderben eines freyen Geiſtes. Die erſtere aber iſt in endlichen Geiſtern der Endzweck, warum ihnen die Frey-

Dreyerley Arten der Freyheit: die Freyheit nur zum Guten die Freyheit nur zum Böſen, und die Freyheit zum Guten und Böſen.

heit

heit verliehen worden, und zu welcher ſie durch den rechten Gebrauch der letztern gelangen ſollen, § 46. Demnach iſt die Freyheit nicht nothwendig eine Kraft, nach den beſten Vorſtellungen des Verſtandes zu handeln, ſondern da, wo unter den vorgeſtellten Handlungen wircklich eine die beſte iſt, da ſoll ſie nur eine Kraft ſeyn, das beſte erwehlen zu können, und nach der göttlichen Abſicht ſoll ſie zu der wircklichen Ergreiffung deſſelben angewendet werden.

§ 53.

Erläuterung, wie die Freyheit durch die Begierden eingeſchräncket werde.

Man kan ſich dieſes noch ferner alſo erläutern. Die Freyheit iſt in einem endlichen Geiſte eine endliche Kraft, welche ſich in ihrer Wirckſamkeit allemahl mit einer von den Begierden des Geiſtes verbindet, § 43. Wenn alſo der Wiederſtand, welchen ſie bey Erwehlung des Gegentheils überwinden muß, mehr beträget, als das Vermögen ihrer Thätigkeit, und ſie hat keine beyhelffenden Urſachen § 51, dadurch ihr Vermögen in dieſem Falle verſtärckt würde, oder ſie bedienet ſich derſelbigen nicht; ſo kan ſie auch das Gegentheil nicht wircklich machen. Wir wollen uns einmahl das Vermögen der Freyheit in einem Menſchen unter einer Zahl vorſtellen. Es ſey gleich 10, das Vermögen der Begierden, welche ietzo erreget werden, ſey auch gleich 10, ſo kan die That ſowohl gethan als unterlaſſen werden. Denn wenn man die Sache nicht

thun will, ſo kan die Freyheit durch ihre Kraft die Wirckſamkeit der Begierde überwinden, daß ſie nicht in die That ausbricht. Wenn ich hingegen ſetze, daß das Vermögen der erweckten Begierde gleich 100 ſey, ſo iſt offenbar, daß die Freyheit nichts darwieder vermöge, ſondern die That erfolgen werde. Eben ſo kan man auch ſetzen, daß zwey oder mehr einander wiederſtreitende Begierden zngleich erwecket werden. Es ſey die eine gleich 10, die andere gleich 100, die dritte gleich 90, das Vermögen der Freyheit gleich 10. So kan ſie das Object der erſtern gar nicht bewerckſtelligen, der andern kan ſie zwar folgen, aber ſie hat dabey einen Wiederſtand zu überwinden, entſchlieſſet ſie ſich aber ſich mit der dritten zu verbinden, ſo ſtehet ihr gar keine Schwierigkeit im Wege. Dem ungeachtet aber iſt ein ſolcher Geiſt wircklich frey, weil ihm das Weſen der Kraft der Freyheit zukömmt, obgleich nicht alle ſeine Thaten frey oder nicht völlig frey ſind, weil man das Vermögen der Freyheit nicht weiter ausdehnen darf, als ihr Weſen und die Schrancken ihrer Kraft zulaſſen, § 45.

§ 54.

Was die Sclaverey des freyen Willens iſt.

Derjenige Zuſtand eines Geiſtes, da das Böſe in ihm ſo ſtarck iſt, daß es durch das Vermögen der Freyheit nicht überwunden werden kan, und dahero nur eine Freyheit zum Böſen da iſt, § 52 heißt die Sclave-

rey

rey des freyen Willens, in welcher ſich leider die verderbten Menſchen von Natur alle befinden. Wenn wir den Vorſatz haben, etwas nicht zu thun, hingegen aber die zu der That antreibenden Urſachen das Vermögen der Freyheit alſo überwiegen, daß ſie ihres Wiederſtandes ungeachtet in die That ausbrechen, ſo ſagen wir, daß wir es wieder Willen thun. Wir werden alsdenn zu der That leidend determiniret, dergleichen uns bey allen unſern heftigen Begierden vielfältig begegnet. Es gehet damit nicht anders zu, als wie wenn einer, der auf einer Höhe ſtund, nachdem er einmahl den Schwung bekommen, mit Angſt und Geſchrey wieder Willen hinabſtürtzet. Denn ſein freyer Wille beſitzet zwar das Vermögen, ſeinen Körper zu bewegen: Allein dieſes Vermögen iſt nicht ſo groß, daß er die gantze Schwere des Körpers überwinden, ſondern ihn nur alsdenn auf gewiſſe Weiſe fortbewegen kan, wenn die Schwere des Körpers auf einer Fläche aufgelegt iſt. Wenn daher der Körper einmahl im Fallen iſt, ſo thut er ſeinem Wollen zuviel Wiederſtand, daß dahero dieſes das Fallen nicht verhindern kan.

Wenn wir etwas wieder Willen thun.

§ 55.

Nunmehro können wir auch die bekannte Frage auflöſen, unter welchen Bedingungen der Wille dasjenige thun könne, was doch der Verſtand ſelbſt vor böſe oder vor ein geringeres Gut hält. Nemlich wenn

Wenn der Wille dasjenige thun könne, was der Verſtand vor böſe, oder vor geringſchätziger

hält, als das andere.

dasjenige, was wegen anderer Urſachen böſe oder geringſchätzig genennet zu werden verdienet, nur mit irgend einer von unſern Begierden zuſammen hänget, ſo können wir es erſtlich bisweilen deswegen thun, weil wir darzu leidend determiniret werden, § 54. Ueber dieſes aber können wir uns auch darzu entſchlieſſen, ungeachtet der freye Wille noch nicht überwunden worden. Wenn uns nemlich das Gegentheil ſauer ankommen würde, ſo können wir, ungeachtet der Verſtand urtheilet, daß daſſelbe viel beſſer, die Beſchwerlichkeit aber vor nichts zu achten ſey, dennoch die Thätigkeit unſeres freyen Willens mit der natürlichen Verabſcheuung des Beſchwerlichen verknüpfen, und alſo das ſchlechtere, welches eben deswegen wircklich böſe iſt, erwehlen und ausüben. Es wird nur dieſes erfordert, daß die Reitzung zu dem unedlern Objecte, die Verabſcheuung der Beſchwerlichkeit, und das Vermögen des freyen Willens in ihrer Summe eben ſo viel austrage, als die Kraft der Bewegungsgründe, welche uns zu dem edlern Objecte antreiben wolten, wiefern nemlich die Vorſtellung derſelben vorietzo wirckſam iſt, § 45. Ich weiß zwar, daß die Thätigkeiten der Seele ſich nach Zahlen nicht ausrechnen laſſen. Unterdeſſen, da ſie doch eben dergleichen Verhältniß wie die Zahlen unter einander haben müſſen, ob uns gleich das Maaß fehlet, ihre Gröſſe iedesmahl

deutlich

deutlich zu beſtimmen, ſo wird mir hier abermahl erlaubt ſeyn, meine Meinung durch Zahlen zu erläutern. Man ſtelle ſich einen vor, welcher, wenn er des Morgens aufwachet, überleget, daß es viel beſſer ſey aufzuſtehen, und nöthige Verrichtungen abzuwarten, als der Süßigkeit des Schlafs länger zu genieſſen. Man ſetze die Wirckſamkeit, welche die Vorſtellungen der nöthigen Verrichtungen ietzo verurſachen, ſey gleich 100, die Freyheit gleich 20, hingegen die Begierde des Schlafs gleich 200, ſo wird er leidend determiniret werden, lieber liegen zu bleiben, geſetzt auch, daß er dabey über ſeine eigene Faulheit und Sclaverey ſeufzet. Oder man ſetze in eben dem Falle die Begierde zu ſchlafen ſey gleich 80, ſo wird er ſich auch frey entſchlieſſen können liegen zu bleiben, ungeachtet er das Aufſtehen ſo zu reden um 20 Grad vor beſſer hielt.

§ 56.

Wie alsdenn der Verſtand zu Veränderung ſeines Urtheils veranlaſſet wird.

So oft ſich aber dergleichen ereignet, da der Verſtand das eine Object vor ſchlechter als das andere urtheilet, und wir uns dennoch zu dem ſchlechtern entſchlieſſen, ſo reget ſich der Vollkommenheitstrieb und fängt an Wiederſtand zu thun. Es können ſich auch mit demſelben noch andere Triebe und Vorſtellungen verbinden. Wenn ich nun ſetze, daß der Vorſatz die Sache zu thun, dennoch fortgeſetzt wird, ſo entſteht daraus nothwendig eine Bemühung, wodurch wir

den Verſtand antreiben, auf Gründe herum zu ſinnen, wodurch ſich unſer ietziger Vorſatz entſchuldigen, und als eben ſo gut, oder gar beſſer, oder doch als nicht viel ſchlechter vertheidigen laſſe. Wir richten dahero unſern Verſtand auf dasjenige, was uns zum Behuf unſerer Neigungen einfällt, mit groſſer Aufmerckſamkeit, daß dannenhero die Vorſtellungen davon ſehr lebhaft werden. Fällt uns hingegen ein Zweifel darwieder ein, ſo wenden wir die Aufmerckſamkeit von demſelben hinweg, daß die dahin gehörigen Begriffe nicht ſo lebhaft oder deutlich werden, oder die Erinnerung anderer damit verknüpfter Wahrheiten nach ſich ziehen können. Hierdurch wird gemeiniglich im kurtzen auch das vorige Urtheil des Verſtandes ſelbſt wiederum geändert, dergeſtalt, daß wir währender Ausübung der Sache gantz anders als zuvor davon urtheilen. Denn wie bald iſt es geſchehen, daß wir wichtige Begriffe mit einander verwirren, die Einſchränckungen der allgemeinen Regeln auſſer Augen ſetzen, und deswegen falſch ſchlieſſen, oder den bloſſen Ausſpruch unſeres Willens, darinnen nur geſagt wird, was wir gern wollen oder nicht wollen, mit einem gegründeten Urtheile des Verſtandes, darinnen etwas wircklich vor gut oder böſe erklärt wird, vor einerley halten, wiewohl hernach, wenn die Heftigkeit der Begierde geſtillet und die Hinderniſſe der freyen und unpartheyiſchen Ueberlegung hinweggefallen

weggefallen ſind, ſich nach geſchehener That auch die Reue ſogleich wiederum einfinden kan. Wer auf dieſe Veränderungen in unſerm Gemüthe nicht genau Achtung giebt, der kan ſich leichte einbilden, als ob wir das ſchlechtere deswegen erwehlet hätten, weil ſich unſer Urtheil davon zuvor geändert, und weil uns dahero die Meinung, als ob es das beſſere ſey, zu Unternehmung der That bewogen und determiniret habe. Allein die Sache verhält ſich vielmehr alſo, daß der Verſtand ſelbſt durch die allzuheftige Begierde nach dem unedlern Gute, oder durch den Vorſatz nach demſelben zu ſtreben, allererſt determiniret worden, daſſelbe ſolange unter allerhand nichtigen Vorwande vor beſſer zu halten. Weil wir aber am Ende unſerer Handlungen meiſtentheils nur dasjenige noch in den Gedancken haben, was vor dem ietzigen Augenblicke zunächſt vorhergegangen, hingegen das vorige vergeſſen, oder auch im Anfange wegen der Heftigkeit unſeres Wollens darauf nicht gnugſam Acht gehabt haben; ſo betrügen wir uns in Beurtheilung dieſer Streitfrage vielfältig zu unſerem Schaden.

§ 57.

Es gehöret zwar hieher nicht, von der Freyheit des göttlichen Willens zu handeln. Ich will aber, um Misverſtand zu verhüten, davon nur ſoviel erinnern, daß der göttlichen Freyheit eben das Weſen zukomme, welches wir bisher erkläret haben, nur daß alles das- *Was für eine Freyheit in dem göttlichen Willen ſey.*

jenige ausgeſchloſſen werde, was eine Unvollkommenheit, Endlichkeit und Dependenz mit ſich bringet. GOtt kan vermöge ſeiner Freyheit nur dasjenige erwehlen, was nicht mit ſeinem weſentlichen Wollen, nemlich mit ſeiner Güte und Liebe zu der wahren Vollkommenheit ſtreitet. Alles übrige gehöret gar nicht unter die möglichen Thaten des unendlichen Weſens, ſondern iſt ein unmögliches und an ſich ungereimtes Unding, welches nur in einem unvollkommenen Verſtande, ſolange man die Sache nicht gehörig überleget, den Schein eines möglichen Dinges an ſich nimmt. Die göttlichen Eigenſchaften werden dadurch niemahls eingeſchräncket, ſondern nur erkläret, wenn man ſaget, daß dadurch nichts geſchehen könne, was den übrigen nothwendigen Eigenſchaften des höchſten Weſens zuwieder wäre; gleichwie auch nicht einmahl das Vermögen der menſchlichen Freyheit dadurch eingeſchräncket, ſondern nur erkläret wird, daß dieſelbe nichts verrichten kan, was an ſich oder wegen der Einrichtung des menſchlichen Weſens unmöglich iſt.

Das IV Capitel.

Von den allgemeinen Eigenſchaften, welche ſich an den Begierden der Menſchen, zum theil auch an dem freyen Wollen finden, und welche ſelbſt etwas anderes als eine Begierde ſind.

§ 58.

§ 58.

Ein Trieb oder Begierde iſt ein Wollen, welches auch ohne Vorſatz mit einer Beſtändigkeit fortdauret § 23. Daß es Begierden in uns gebe, können wir theils durch unmittelbares Bewuſtſeyn wahrnehmen, theils aber erkennen wir es daraus, weil uns gewiſſe Dinge mit einer Beſtändigkeit angenehm oder zuwieder ſind § 24. Ob aber gleich iedwede Begierde ein beſtändig fortdaurendes Beſtreben iſt, ſo wircket ſie doch, wie die Erfahrung lehret, nicht immer mit einerley Grad der Stärcke. Gemeiniglich iſt eine Begierde in ihrem natürlichen und ſortdaurenden Zuſtande nicht zureichend, daß ſie in die That wircklich ausbrechen könte. Sie kan aber durch die Vorſtellungen des Verſtandes gereitzet, das iſt, zu einem ſtärckern Grade der Thätigkeit determiniret werden. Und alsdenn bricht ſie entweder vor ſich ſelbſt in die That aus, wenn ihre Thätigkeit ſtärcker als die Freyheit iſt, oder die Freyheit nicht gebraucht wird § 53; oder der freye Wille wird veranlaßt, nach dieſer Begierde zu handeln, indem ſich der Menſch bewuſt wird, daß die Sache, darzu er gereitzt wird, eben zu denenjenigen mit gehöre, wornach er mit ſeiner Freyheit zu ſtreben ſich ſchon anderweit vorgeſetzet hat § 45, oder wornach er zu ſtreben Urſache hat, wenn er ſeine Endzwecke erreichen will § 51,

Erſte Eigenſchaft. Die Triebe können gereitzet werden.

Wie daraus die wircklichen Thaten entſtehen.

oder indem er ſich ietzo allererſt darnach zu ſtreben determiniret § 39. Alles was eine Begierde reitzet, heißt ein Bewegungsgrund. Man ſaget dahero gar recht, daß alle Bewegungsgründe eine Sache als gut oder böſe vorſtellen § 26.

Was ein Bewegungsgrund iſt.

§ 59.

Unterſchiedene Arten der Bewegungsgründe.

Die Reitzung einer Begierde geſchiehet entweder dadurch, daß das Object derſelben im Verſtande lebhafter vorgeſtellet wird; oder daß der Verſtand empfindet oder urtheilet, daß ietzo das Object gegenwärtig, oder die Vereinigung mit demſelben möglich, oder gar wahrſcheinlich oder gewiß ſey; oder daß es ſonſt ietzo darnach zu ſtreben nöthig ſey, weil ſonſt die Gelegenheit nicht leicht wiederkommen möchte, oder weil ſolches gewiſſe andere Endzwecke erfordern. Alles demnach, was die Idee von den Objecten der Triebe unſeres Willens, oder von der Nothwendigkeit darnach zu ſtreben, oder von der Möglichkeit oder Gewißheit dieſelben zu erlangen, oder von unſerm anderweitigen Vorſatz darnach zu ſtreben, lebhaft macht, es mag ſelbſt die daher gehörigen Ideen unmittelbar hervorbringen, oder nach den Regeln der Einbildungskraft Gelegenheit geben, daß ſie uns dabey einfallen, das reitzet den Willen und iſt ein Bewegungsgrund. Auf dieſe Weiſe werden ſowohl die begehrenden als verabſcheuenden Triebe gereitzt. Man

ſiehet

ſiehet hieraus, warum ſogleich eine Menge Triebe erreget werden müſſen, wenn wir des Morgens aufwachen, weil uns die Dinge, welche wir empfinden, theils ſelbſt reitzen, theils nach den Regeln der Einbildungskraft uns unſerer Endzwecke und Entſchlieſſungen erinnern.

§ 60.

Höherer Grund von dem Vermögen der Bewegungsgründe.

Nemlich es gehören dieſe Regeln mit zu den höchſten Grundgeſetzen der Natur, nach welchen der Verſtand und Wille mit einander verknüpft ſind, daß erſtlich, ſo bald eine Idee in uns lebhaft wird, wir dieſelbe mit unſern Begierden und Endzwecken vergleichen, und uns des Verhältniſſes gegen dieſelben bewuſt werden, und zum andern, daß ſodann der daher entſtehende Grad der Lebhaftigkeit der Triebe der Lebhaftigkeit der Idee proportional iſt, nemlich mit derſelben wächſt und abnimmt, es wäre denn, daß die Lebhaftigkeit des Triebes durch den Gebrauch des freyen Willens oder durch das Wiederſtreiten anderer Triebe gemindert oder aufgehoben würde. Demnach kan man weder in den Willen anderer Menſchen wircken, noch auch in ſich ſelbſt eine Begierde vorſetzlich ſtarck machen, als vermittelſt des Verſtandes. Und dieſes iſt eine von den Urſachen, warum der Verſtand der Richtung unſeres Willens hat unterworfen werden müſſen, damit wir nemlich

Folgerungen.

durch

durch die Vorſtellungen des Verſtandes, welche wir veranlaſſen oder unterhalten, unſere Begierden ſelbſt auf mancherley Weiſe regieren und beherrſchen könten. Daher iſt das Beſtreben nach vielen und deutlichen Bewegungsgründen die beſte beyhelfende Urſache, das Vermögen unſerer freyen Entſchlüſſungen zu erhöhen, § 51.

§ 61.

Die Bewegungsgründe wircken nach Proportion ihrer Lebhaftigkeit, nicht nach Proportion der wahren Deutlichkeit.

Ich habe aber mit gutem Bedachte von den Vorſtellungen, welche den Willen reitzen ſollen, nur dieſes erfordert, daß ſie lebhaft ſeyn ſollen, nicht aber eben, daß ſie allezeit eine wahre Deutlichkeit beſitzen müſten. Unter der Lebhaftigkeit einer Idee aber verſtehe ich nur einen erhöheten Grad der Thätigkeit, wodurch ſie gedacht wird. Denn durch die abſtracte Deutlichkeit wird oft die Reitzung wiederum aufgehoben, wenn man dadurch gewahr wird, daß dasjenige Gute, welches auf den erſten Anblick in einem Objecte zu ſeyn ſchien, in der That nicht darinnen anzutreffen ſey, oder daß die Sache die gehörige Güte in Abſicht auf die übrigen Endzwecke der Seele nicht habe. Daher ſind Leute von rohem Verſtande, weil ſie ſelten zu einer wahren Deutlichkeit der Begriffe gelangen, bey ſinnlichen Dingen zu heftigen und ausſchweiffenden Reitzungen geneigter als andere. Hingegen die edlern Begierden laſſen ſich in ihnen deſto ſchwerlicher erwecken, weil die Bewegungs-

gungsgründe darzu nicht anders als durch deutliche abſtracte Ideen lebhaft werden können. Ueberhaupt werden die Menſchen durch ſinnliche Begriffe am meiſten gereitzet, weil dieſe die gröſte Lebhaftigkeit haben.

§ 62.

Warum ſich der Wille bey einem Menſchen leichter reitzen läßt, als bey dem andern.

Es läßt ſich aber der Wille bey einem Menſchen leichter und mehr als bey dem andern reitzen. Es ſind vielerley Urſachen davon möglich. Es kan vieles an der Beſchaffenheit des Verſtandes liegen, vermöge welcher er überhaupt oder bey manchen Materien langſam, zu denckeln Begriffen geneigt, oder wenig auf einmahl zu dencken fähig iſt. Es kan auch der Gebrauch des Verſtandes Schuld daran ſeyn, daß er nicht aufmerckſam und thätig, oder nicht cultivirt genug geweſen. Vieles kömmt auch auf den Körper als das Werckzeug der Seele an. Denn es kan ſeyn, daß derjenige Zuſtand des Körpers, deſſen Empfindung den Willen ſolte reitzen helffen, ſchwerlich verurſachet wird. Oder der Körper wiederſtehet vielleicht den Wirckungen der Seele zu ſehr, wodurch der Wille von der einiger maſſen angefangenen Action wiederum abgeſchreckt, und dieſelbe zu unterlaſſen bewogen wird. Man hat auch den vorhergegangenen Zuſtand des Gemüthes in Betrachtung zu ziehen, ob der Menſch vielleicht mit Vorurtheilen wieder die Sache eingenommen ſey,

oder ob ſich ſolche Begierden in ihm finden, welche der vorhabenden Reitzung wiederſtreiten, als welches beydes nicht nur die Bewegungsgründe vor ſich entkräftet, ſondern auch die Aufmerckſamkeit auf dieſelben hindert. Der Menſch kan auch vorſetzlich wiederſtehen. Er kan auch zu der Sache, darzu man ihn reitzen will, ſchon vorher einen ſtarcken Trieb haben, oder ſich ſogleich frey entſchlieſſen zu folgen, und ſeine Thätigkeit damit zu verbinden, wodurch denn die Wirckung der Bewegungsgründe befördert wird. Endlich aber iſt es auch möglich, daß ſich an der natürlichen Beſchaffenheit der Kräfte des Willens ſelbſt dieſer Unterſchied befindet, daß die Fähigkeit gereitzt zu werden in der einen Seele gröſſer als in der andern iſt. Wer ſich in vorkommenden Exempeln bemühet die Gründe der erfolgten unterſchiedenen Reitzung zu entdecken, der wird wahrnehmen, daß man alle dieſe Urſachen zuſammen nehmen müſſe.

§ 63.

Andere Eigenſchaft. Die Vollkommenheiten an den Kräften des Willens ſind trennbar.

An iedweder endlichen Kraft laſſen ſich folgende Vollkommenheiten als möglich unterſcheiden, erſtlich die Lebhaftigkeit, vermöge welcher ſie leicht in eine heftige, und mit groſſer Geſchwindigkeit wirckende, innerliche Thätigkeit geſetzt werden kan; zum andern die Stärcke oder der Nachdruck, vermöge deſſen ſie viel Wiederſtand zu überwinden ver-

vermag; endlich die Dauerhaftigkeit, oder das Vermögen die Wirckſamkeit lange Zeit fortzuſetzen. Es iſt aber auch möglich, daß dieſelben nicht allerſeits, ſondern nur eine oder zwey, oder daß gar keine in ſonderlichen Grade vorhanden iſt. Eben dergleichen Unterſchiede werden wir in der Erfahrung an den Kräften des menſchlichen Willens gewahr. Ein Wille, welchem es an Nachdruck und Dauerhaftigkeit fehlet, wird dennoch oft leichtlich in eine heftige und geſchwind wirckende Action gebracht. Er ſtehet aber auch gar bald ab, wenn ihm ein wichtiger Wiederſtand in den Weg gelegt wird, und wenn man ihn auch nicht hindert, ſo läßt er ſeine Endzwecke in kurtzen von ſich ſelbſt wiederum fahren. Der Wille anderer hingegen, an welchen ſich bloß ein beſonderer Grad des Nachdrucks befindet, läßt ſich auch die gröſte Schwierigkeit nicht leicht abſchrecken, die Endzwecke, welche er einmahl hat, durchzutreiben. Nachdem er ſie aber erhalten hat, ſo verlöſchen ſie im kurtzen von ſich ſelbſt wiederum, daß es nicht anders ſcheinet, als ob er ſie nur habe erlangen, nicht aber fortſetzen oder ſich zu Nutze machen wollen. Noch andere Leute unterſcheiden ſich inſonderheit durch die Dauerhaftigkeit ihres Wollens, ob ſie gleich in Anſehung der beyden erſtern Vollkommenheiten nicht ſonderlich ſtarck ſind. Wenn ihnen dahero ihr Endzweck iezo zu

erhal-

erhalten zu ſchwer iſt, ſo behalten ſie ſich die Ausführung deſſelben immer wiederum auf eine andere Zeit eben ſo ernſtlich vor, oder pflegen, wenn darzu keine Hofnung übrig ſcheinet, in Gram und Traurigkeit zu verfallen. Endlich giebts auch ſo unedle Gemüther, welche in Anſehung keiner der ietzt erzehlten Vollkommenheiten etwas ſonderliches an ſich haben. Man findet auch in der Erfahrung, daß es bey den meiſten Menſchen mit der einen Gemüthskraft anders als mit der andern bewandt iſt, und daß die eine von den erwehnten Vollkommenheiten etwas merckliches beſitzet, ungeachtet die andere wenig davon hat, welches aber, gleichwie auch das vorige, gemeiniglich nicht bloß der natürlichen Beſchaffenheit der Kräfte, ſondern zugleich der Cultur und Angewöhnung zuzuſchreiben iſt. Bey einer ſo groſſen Mannigfaltigkeit ſowohl der Kräfte als der Grade der Vollkommenheit kan es auch nicht fehlen, daß nicht unzehlige gemiſchte Gemüthsarten zum Vorſchein kommen ſolten.

§ 64.

Hieraus flieſſen die Gemüthstemperamente, welche erklärt werden.

Es iſt nichts gewöhnlicher, als daß man im gemeinen Leben gar vieles von den Temperamenten der menſchlichen Gemüther redet, welches aber öfters auf gantz danckele oder gar wiederſprechende Begriffe hinaus läuft. Die ietzo gemachten Wahrnehmungen aber geben uns einen deutlichen Grund,

die

die bekannten Temperamente, wiefern ſie nemlich das Gemüthe, das iſt den Willen und denjenigen Zuſtand der Seele, welcher davon abhanget, betreffen, genau zu unterſcheiden, ſo daß auch unſere Beſtimmung mit dem Sprachgebrauche ſo gut übereintreffen wird, als es bey ſolchen Worten möglich iſt, deren Gebrauch die Unwiſſenheit und Verwirrung der Menſchen ſchwanckend gemacht hat. Das Temperament überhaupt heißt hier ſoviel als eine Art von Miſchung. Das Temperament der Gemüthskräfte aber beſtehet in der Art der Miſchung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, welche ſich in der Art und Weiſe des Verfahrens überhaupt befindet, welches die Gemüthskräfte beobachten, indem ſie nach ihren Endzwecken ſtreben. Nemlich das Weſen desjenigen, was in der Seele das ſogenannte bloß ſangviniſche Temperament ausmachet, beſtehet in einer ſolchen Gemüthsart, da die Kräfte des Willens einen beſondern Grad der Lebhaftigkeit vor vielen andern beſitzen, in dem Nachdrucke aber und der Dauerhaftigkeit deſto ſchwächer ſind. Das bloß choleriſche Temperament thut es andern an Nachdruck, und das bloß melancholiſche an der Dauerhaftigkeit zuvor, leidet aber wiederum an den übrigen Vollkommenheiten Abgang. Der phlegmatiſche Zuſtand aber, denn man kan ihn eigentlich kein Temperament nennen,

nen, iſt in Anſehung aller dieſer Eigenſchaften ſchwächer, als ſie bey den meiſten Menſchen angetroffen zu werden pflegen. Weil wir auch ſchon bemercket haben, daß nicht eben alle Gemüthskräfte in einem Menſchen von einerley Temperamente ſind § 63, ſo muß man entweder, wenn der Begriff deutlich ſeyn ſoll, iedesmahl die Kraft nennen, welcher man das Temperament zuſchreibet, oder man muß es alſo verſtehen, daß es der Perſon in Anſehung der meiſten Eigenſchaften zukomme.

§ 65.

Wenn man den Nahmen des Temperamentes nicht gebrauchen könne.

Man ſiehet leicht, daß das phlegmatiſche Weſen, welches andere auch ein Temperament nennen, an ſich eine Unvollkommenheit ſey. Die drey wahren Temperamente aber ſind getrennte Vollkommenheiten, welche von Rechtswegen alle da ſeyn ſolten. Wenn ſie nun alle vorhanden ſind, ſo kan man den Nahmen eines Temperamentes abermahl gar nicht gebrauchen, ſondern es iſt alsdenn der Stand der Vollkommenheit, gleichwie bey dem phlegmatiſchen Weſen der Stand einer allerſeitigen Unvollkommenheit vorhanden, daher es z. E. lächerlich iſt, daß man davon geſchrieben hat, was Adam vor ein Temperament gehabt habe. Eben daher kömmt es auch, daß einige nicht wiſſen, wie ſie daran ſind, wenn ſich an einigen Leuten gar kein merckliches Temperament hervorthun will, ſondern alle drey

Vollkommenheiten in mittelmåßigem Grade vorhanden ſind. Denn von dergleichen Perſonen muß man eine beſondere Anmerckung machen, man kan ſie aber ebenfalls zu keiner der gewöhnlichen Claſſen rechnen. Das ſangviniſche und choleriſche, ferner das choleriſche und melancholiſche ingleichen das ſangviniſche und melancholiſche Temperament können ſich ſowohl in Anſehung einer eintzigen Gemůthskraft, als in Anſehung der Gemůthsart überhaupt, wenn man die Benennung von dem gröſten Theile hernehmen will, verbinden, woraus denn ſo viel gemiſchte Temperamente entſtehen. Hingegen das phlegmatiſche Weſen kan in Anſehung einer eintzigen Gemůthskraft niemahls mit einem Temperamente zuſammen kommen, weil man ſich wiederſprechen würde, ob es wohl der einen Kraft in einer Seele zukommen kan, ungeachtet ſich an andern Kräften ein Temperament befindet. Weil es demnach, wenn man einem ein Temperament zuſchreiben will, darauf ankömmt, daß man in ihm gewiſſe Vollkommenheiten ſeiner Kräfte in ihrer Art zu wircken wahrnehmen muß, darinnen er vor vielen andern etwas voraus hat, ingleichen weil nicht alle Kräfte nothwendig einerley Temperament haben, ſo entſtehet daher die Folge, daß die Frage, von was vor Temperamente iemand ſey, in vielen Fällen höchſtſchwer oder gar unauflöslich

Die möglichen Miſchungen der Temperamente.

Vorſichtigkeit bey Beurtheilung der Temperamente.

lich iſt, ob man gleich die Temperamente, überhaupt betrachtet, gar wohl von einander unterſcheiden kan.

§ 66.

Das Temperament des Gemüthes iſt nicht zu verwirren mit dem Temperamente des Leibes;

Man verwirre aber mit dem Temperamente der Gemüthskräfte nicht etwan das Temperament des Leibes, welches zwar in den Gemüthszuſtand einen gewaltigen Einfluß hat, iedennoch aber mit dem Temperamente der Seele durchaus nicht vor einerley zu halten iſt. Es beſtehet nemlich das Temperament des Leibes in der Miſchung der Theilgen in dem Blute, welche hernach ihre Wirckung in allen Handlungen und Verrichtungen des Körpers äuſſert. Denn weil die vornehmſten weſentlichen Stücke des Blutes der Schwefel oder ölichte Materie, ein flüchtiges Saltz, ingleichen irdene und wäſſerige Theilgen ſind, ſo nennet man das Temperament des Körpers ſangviniſch, wenn die flüchtigen Saltztheilgen, choleriſch, wenn die ſchwefelichten, melancholiſch, wenn die irdenen, und phlegmatiſch, wenn die wäſſerigen Theilgen die Oberhand haben, wiewohl die Gelehrten auch hier in einigen Stücken unterſchiedener Meinung ſind, welches aber hieher nicht gehöret.

§ 67.

Auch nicht mit den herrſchenden Begierden und Leidenſchaften.

Eben ſo unerträglich iſt es, wenn man das Temperament der Gemüthskräfte mit den herrſchenden Begierden und Leidenſchaften verwirret. Es folgt zwar aus der unterſchiede-

ſchiedenen Art zu wircken überhaupt, welche die Temperamente ausmacht, auch eine Neigung zu unterſchiedenen Thaten, z. E. ein ſangviniſcher Menſch ſucht ſolche Endzwecke, welche leicht und geſchwinde zu erhalten ſind, und liebt die Veränderung. Ein choleriſcher hingegen ſucht ein Vergnügen darinnen, daß er ſich in Schwierigkeit und Gefahr ſtecket, gleichwie ein melancholiſcher zu ſolchen Endzwecken am geſchickteſten iſt, welche lange Zeit brauchen, und ein phlegmatiſcher am liebſten eine ſolche Lebensart wehlet, dabey er ſich am wenigſten thätig verhalten darf. Allein die gewöhnlichſten Hauptleidenſchaften, Ehrgeitz, Geitz und Wolluſt können alle Gemüthsarten an ſich haben. Der Unterſchied beſtehet nur darinnen, daß ſich iedwedes in Verfolgung ſeiner Abſichten anderer Mittel und einer andern Art zu wircken bedienet als das andere, und ſich in ſeinem Beſtreben alſo dabey aufführet, wie es ſeiner Natur gemäß iſt. Z. E. ein Ehrgeitz[illegible], welcher choleriſch iſt, ſuchet ſeine E[illegible] ſolchen Dingen, welche zu erlangen ſchwer oder gar gefährlich ſind, dahingegen ſie ein Sangviniſcher lieber in Pracht, Ehrentiteln, Windmacherey und dergleichen ſuchet, und ſo ferner.

§ 68.

Sobald eine Begierde oder Vorſatz dergeſtalt erwecket worden, daß man darnach

Dritte Eigenſchaft. Aus dem Wollen des

Endzweckes entſtehet das Beſtreben nach Mitteln.

wircklich zu handeln anfängt, ſo entſtehet ein Bemůhen, dafern der Zweck nicht unmittelbar in unſerer Gewalt iſt, ſich um die Mittel darzu zu beſtreben, welches ebenfalls mit zu den natůrlichen Grundgeſetzen der Seele gehöret; daher wir daſſelbe auch an den Thieren wahrnehmen, ungeachtet ſie die Mittel nicht mit Ueberlegung beurtheilen, ſondern durch einen Trieb der Natur, oder durch die Einbildungskraft vermittelſt des Gedächtniſſes oder der Erfindungskraft darauf gebracht werden. Jedoch gleichwie alle Sätze, welche von endlichen Urſachen und ihren Wirckungen reden, mit der Einſchränckung anzunehmen ſind, daß die Urſache nicht durch andere Dinge verhindert ſeyn můſſe; alſo kan auch das Beſtreben nach den Mitteln, welches aus dem Wollen des Endzweckes natůrlicher Weiſe herflieſſen muß, durch das Wiederſtreiten anderer Determinationen des Willens wiederum aufgehoben, und verhindert, oder wenigſtens vermindert werden. Daher iſt es keine allgemeine Regel, daß, wer den Zweck will, auch die Mittel wolle, ſondern es geſchiehet ſolches nur alsdenn, wenn er unverhindert, oder wenn er weiſe und dabey mächtig genug iſt. Die Meinung iſt nur, wenn man einen Endzweck der Vernunft gemäß begehret, ſo ſoll man ſich auch von dem Gebrauche der Mittel durch keine eiteln Abſichten abhalten laſſen.

§ 69.

§ 69.

Wenn man dasjenige erlangt hat, was man begehret, ſo ſagen wir, das Verlangen werde geſtillet oder erfüllet. Wird aber unſer Verlangen ietzo nicht erfüllet, iedennoch glauben wir, daß es künftig werde erfüllet werden, und richten unſer Verlangen auf die künftige Erfüllung, ſo wird daſſelbe ſuſpendirt oder beſänftiget, welches den Nutzen nach ſich ziehet, daß die gegenwärtige Ermangelung der gewünſchten Objecte keinen Schmertz verurſachet § 24. Die Erwartung eines zukünftigen Guten heißt Hoffnung. Es gehöret zu derſelben zweyerley, einmahl, daß man vor gewiß oder wahrſcheinlich halte, daß das Gute, davon die Rede iſt, kommen werde; zum andern, daß man ſich dabey alſo beruhige, daß man keinen Zweifeln weiter Gehör giebt, welche uns wegen der Richtigkeit unſeres Urtheils von der Zukunft des Guten beyfallen. Demnach laſſen ſich die Begierden durch Hoffnung ſuſpendiren. Ferner verſtehet man leicht, daß man ſich an einem Guten ſchon durch die Hoffnung vergnügen könne. Nachdem die Vermuthungsgründe gut ſind, nachdem iſt auch die Hoffnung vernünftig. Die Erfahrung lehret, daß iemehr eine Seele überhaupt oder bey gewiſſen Umſtänden zum Begehren und Vergnügen aufgelegt iſt, deſtomehr iſt ſie bey ſonſt gleichen Umſtänden zum Hoffen geneigt,

Vierte Eigenſchaft. Das Verlangen kan geſtillet oder nur beſänftiget werden.

Was die Hofnung iſt.

neigt, wovon der höhere Grund darinnen lieget, weil man, wie weiter unten gezeiget werden ſoll § 100, zu der Zeit ſeine Aufmerckſamkeit nicht eben ſowohl auf die gegenſeitige Gründe richtet; und weil man ſeinen Gemüthszuſtand, da man etwas als möglich wünſchet, und ietzo keine Schwierigkeit oder Wiederſtand dabey empfindet und ſich mit vorſtellet, mit einer Ueberzeugung verwirret, daß die Sache in der That zu erhalten möglich ſeyn und ſich keine ſonderliche Schwierigkeit dabey finden werde. Daher machet die Luſt die Leute zum Wagen geneigt.

§ 70.

Was das idealiſche und körperliche Vergnügen, ingleichen der idealiſche und körperliche Schmertz iſt.

Diejenigen Dinge, welche uns Vergnügen oder Misvergnügen verurſachen § 24, thun ſolches entweder durch einen abſtracten Begriff, welchen wir davon haben, z. E. die Schönheit, Ordnung, oder durch eine bloſſe Empfindung, welche vermittelſt des Körpers geſchiehet, und welche uns angenehm oder ſchmertzhaft iſt, ſobald wir uns derſelben bewuſt werden, z. E. der Geſchmack des Weines. Ich will jenes das idealiſche, dieſes das körperliche Vergnügen, ingleichen die erſte Art von Misvergnügen den idealiſchen und die andere den körperlichen Schmertz nennen. Unter den idealiſchen Schmertzen heißt die Verabſcheuung ſeiner eigenen vorigen Thaten, da man lieber wolte, daß ſie nicht geſchehen wären,

wåren, Reue, und die Verabſcheuung der Schande, welche man zu erleiden oder erlitten zu haben glaubet, wird Scham genennet. Durch das Vergnůgen wird die Seele ůberhaupt zum agiren geneigter gemacht; dahingegen ſie durch Schmertz leichtlich niedergeſchlagen und verzagt wird. Denn ſo lange es ihr wohl gehet, ſo glaubt ſie ihre eigene Vollkommenheit zu empfinden, ſie wird zum Hoffen geneigt § 69, und weil ſie ietzo keinen Wiederſtand empfindet, ſo werden ihr ihre Handlungen nicht ſauer, von welchen allen alsdenn das Gegentheil erfolget, wenn ſie vom Misvergnůgen beunruhiget wird.

Was Reue und Scham iſt.

Das Vergnůgen muntert die Seele zur Thåtigkeit auf.

§ 71.

Man wird in der Erfahrung finden, daß ſich manche Actionen der Geiſter ſehr lange Zeit fortſetzen, und wer weiß, ob ſie nicht unaufhörlich fortwåhren wůrden, wenn ihnen nicht von andern wiederſtritten, und ſie dadurch aufgehoben wůrden. Dieſes trifft bey allen denenjenigen Actionen ein, da ein Niſus, das iſt, ein fortdaurendes Beſtreben der Seele, auf eines unter ſeinen möglichen Objecten gerichtet wird. Von den Actionen der Freyheit kan es dahero nicht gelten, weil der freye Wille kein an ſich fortdaurendes Beſtreben iſt, indem von den freyen Thaten nur die Möglichkeit in der Seele beſtåndig iſt, § 41, wie denn ſolches auch die Erfahrung beſtåtiget. Hingegen alle Thåtigkeiten

Fůnfte Eigenſchaft Es erzeugen. ſich habitus zu begehren.

keiten der Begierden, wenn dieſelbe auf ihre Objecte gerichtet werden, ſind fähig, ſich fortzuſetzen, ſolange ihnen nicht von andern Determinationen des Willens wiederſtritten wird. Wenn man dahero nach einer Begierde öfters auf einerley Art handelt, ſo kömmt die neue Action hinzu, indem die vorige auch noch fortdauret, und weil ſie ſowohl von einerley Weſen als von einerley Richtung mit derſelben iſt, ſo muß ſie ſich mit ihr eben ſowohl in eine Action vereinigen, als etwan aus zwey Bewegungskräften eine eintzige Bewegung wird, wenn ſie der Richtung nach nicht unterſchieden ſind. Solchergeſtalt muß die Determination einer Begierde auf ihr Object immer ſtärcker werden, ie öfter ſie wiederholet wird, dergeſtalt, daß ſie ie länger ie mehr ausrichten, ſich immer mehr fortſetzen, und gröſſern Wiederſtand überwinden kan. Eine iedwede dergeſtalt erhöhete Fähigkeit, daß ſie ſich nicht leicht wiederum hinwegnehmen läßt, heißt ein habitus. Folglich wenn man oft nach einer Begierde agiret, ſo entſtehet ein habitus zu begehren. Ob ſich nun gleich die Thätigkeiten des freyen Willens ſelbſt nicht in habituale Beſtrebungen verwandeln können, ſo findet doch dieſes wohl öfters bey den Wirckungen und Folgen freyer Thaten ſtatt. Denn wenn die freye Action in der vorſetzlichen Abrichtung einer Begierde auf eines von ihren Objecten beſtund, ſo wird

ſich

ſich dieſe in einen habitum daſſelbe zu begehren verwandeln, ob ſich gleich der Vorſatz darein nicht verwandeln kan. Wenn eine eitele Begierde zu einem ſtarcken habitu geworden, ſo kan man ſie eine Leidenſchaft nennen, weil dadurch die gehörige Thätigkeit der Freyheit eingeſchränckt wird, und die Seele ſich mehr leidend verhält, als es ſeyn ſoll, § 46.

Was eine Leidenſchaft iſt.

§ 72.

Der Erläuterung wegen erinnere ich ſogleich, daß man hieraus abnehmen könne, wie man, wenn man nach einer unedlern Begierde zu agiren nöthig hat, oder ſich entſchlieſſet, dennoch verhindern könne, daß nicht der Freyheit zum Nachtheil ein ſtarcker habitus daraus werde. Es gehet ſolches auf zweyerley Art an. Erſtlich wenn man ſich vorſetzlich bemühet, das Object iedesmahl nur als ein Mittel zu einem höhern Endzwecke zu gebrauchen, z. E. nicht öfter zu ſpielen, als man eine Gemüthserqvickung brauchet. Denn weil die Richtung der Begierde auf den höhern Zweck nicht in dem Weſen der Begierde ſelbſt gegründet iſt, ſondern in der unmittelbaren Anwendung der Freyheit beſtehet; ſo iſt ſie keine ſich fortſetzende Action, und wird alſo kein habitus daraus, die Sache auch ohne dergleichen Verhältniß zu begehren. Ferner, wenn man ſich iedesmahl ausdrücklich vornimmt, der niedrigen Begierde nicht weiter

Wie man verhindern kan, daß keine allzuſtarcken habitus der unedlern Begierden entſtehen.

zu folgen, als wiefern ſie den höhern Endzwecken nicht wiederſtreitet, z. E. nicht öfter in Geſellſchaft zu gehen, als man ohne Verabſäumung ſeines Berufſs thun kan; ſo wird zwar, weil alsdenn die Begierde bloß auf ihr eigenes Object gehet, ein habitus daraus daſſelbige zu begehren, allein, wenn kein Selbſtbetrug mit unterläufft, ſo kan doch derſelbe der Freyheit nicht zu Kopfe wachſen, weil dieſelbe vorher iedesmahl noch ihre Macht darüber ausübet, und ihn, wo er zu ſtarck werden will, ſogleich einſchräncket. Mit einem Worte, die Subordination der Endzwecke § 17 iſt das Mittel, wodurch man die Herrſchaft über ſich ſelbſt wieder die anwachſende Gewalt der Begierden behaupten kan.

§ 73.

Die habitus zu begehren ſind mit andern habitibus nicht zu verwirren.

Man verwirre aber diejenigen habitus, welche in einer erhöheten Bemühung oder conatu beſtehen, nicht mit der andern Claſſe der habituum, welche bloß erhöhete Fähigkeiten oder Möglichkeiten ſind, auf gewiſſe Art agiren zu können, dergleichen z. E. der habitus zu ſchreiben, Verſe zu machen, Holtz zu hacken u. ſ. f. iſt, worunter man deswegen noch keinen niſum verſtehet, die Action auch wircklich zu unternehmen. Dieſelben entſtehen zwar ebenfalls durch wiederholte Handlungen, aber ihre Fortdauer hat einen gantz andern Grund. Nemlich die wirckende Kraft bekömmt die beyhelfenden Urſachen

chen immer beſſer in ihre Gewalt, die Stärcke der Kraft nimmt zu, die nöthigen Begriffe werden der Seele immer geläufiger, und ſie erinnert ſich ſogleich der Art und Weiſe, wie ſie ehemahls verfahren hat, es werden auch die Werckzeuge des Körpers durch öftere Bewegung zur Action geſchickter als zuvor.

§ 74.

Sechſte Eigenſchaft. Aus einer Begierde können ſich andere Begierden erzeugen.

Weil unſere natürlichen Begierden auf ein allgemeines Weſen gehen, ſo werden ſie auf eines von ihren Objecten gerichtet, ſo oft man ſie auf etwas richtet, welches ſich aus dem allgemeinen Begriffe, darauf die Begierde gehet, ſubſumiren läßt, das iſt, worinnen oder wodurch man das gewünſchte allgemeine Weſen gantz oder zum theil zu erhalten gedencket. Demnach iſt eine iede ſolchergeſtalt gerichtete Begierde eine ſich fortſetzende Action, welche durch die Wiederholung der That habitual wird, § 71. Ferner wird eine Begierde auf denjenigen Umſtand des Objectes mehr gerichtet, welchen man am deutlichſten denket, und worauf man ſeine Aufmerckſamkeit am meiſten lenket, § 60. Folglich wenn man die Aufmerckſamkeit auf einen begehrten Umſtand an der Sache allein, oder mehr als auf die andern richtet, ſo läßt man die übrigen leichtlich gar aus der Acht, und es entſtehet daher eine habituale Begierde nach demſelben Umſtande, und mithin eine neue oder er-

zeugte

zeugte Begierde. Es iſt demnach eine erzeugte Begierde ein habitual gewordenes Begehren eines Theiles oder Umſtandes einer andern Begierde, wobey man den Grund, warum man denſelben zuerſt begehrte, wegen Mangels der Aufmerckſamkeit auf alle Neben-Umſtände vergeſſen hat, und ihn nunmehro um ſein ſelbſt willen begehret. Auf dieſe Weiſe pflegen die weſentlichen Begierden von ihrem wahren Objecte ſo ſehr auszuarten, daß öfters zuletzt die erzeugten Begierden ihrem erſten Urſprunge nicht mehr ſehr ähnlich ſind.

§ 75.

Welches die Umſtände ſind, aus denen ſich neue Begierden erzeugen können.

Nun ſind die Umſtände, welche bey unſerem Beſtreben nach einem verlangten Objecte vorkommen können, folgende. Wir müſſen das gewünſchte Object lebhaft denken. Wir müſſen diejenigen Species und ferner diejenigen einzelnen Dinge beſitzen, in welchen das allgemeine Weſen, nach welchem wir ſtreben, angetroffen wird. Wir müſſen die Theile des gewünſchten Objectes beſitzen. Wenn wir das Object haben, ſo werden auch die weſentlichen Wirckungen deſſelben möglich, an welchen uns öfters am meiſten gelegen. Wir müſſen die Mittel und Urſachen des verlangten Objectes in unſerer Gewalt haben, und iemehr wir davon beſitzen, deſto mehr iſt es ſchon eben ſo viel, als ob wir die Sache ſelbſt beſäſſen. Diejenigen Nebenumſtände müſſen endlich

verhanden

verhanden ſeyn, mit welchen das Object verbunden iſt. Es iſt demnach bey iedwedem von den erzehlten Umſtänden möglich, daß, wenn wir unſere Aufmerckſamkeit beſonders darauf richten, die übrigen aber vergeſſen und aus der Acht laſſen, mittlerweile aber die Action etliche mahl wiederholen, daraus eine erzeugte Begierde nach demſelben Umſtande entſtehen kan. Weil ſich auch die Begierde nach dem Urtheile des Verſtandes richten muß, ſo kömmt es nicht darauf an, ob dasjenige, worauf ſich die Begierde richtet, das Weſen, welches wir ihm zuſchreiben, wircklich an ſich habe, ſondern nur ob wir daſſelbe darinnen zu finden vermeinen.

§ 76.

Wie viel einfache Arten erzeugter Begierden möglich ſind.

Demnach läßt ſich aus einer iedweden Begierde die Erzeugung folgender neuen Begierden als möglich ableiten. Nemlich die Begierde nach einem Objecte determiniret ſich leichtlich 1) auf eine Speciem deſſelben, z. E. aus der Wahrheitsbegierde fließt die Neugierigkeit. 2) auf ein individuum deſſelben, z. E. aus der Liebe zur Philoſophie entſpringet leicht eine habituale Hochachtung gegen dieſen oder jenen berühmten Mann, welches ferner zu dem Vorurtheile des Ehranſehens Anlaß giebt. 3) auf ein Mittel des Objectes, z. E. ſo entſtehet die Geldbegierde. 4) auf die Theile deſſelben, z. E. aus der Liebe zur Ordnung entſtehet

die

die Liebe zur Reinlichkeit, welche man zuweilen um ihrer ſelbſt willen auch ohne und wieder den Zweck ſuchet. 5) auf die Folgen und Wirckungen des Objects, z. E. aus der Eigenliebe fließt die Hochachtung vor ſeine eigenen Wercke, aus der Freundſchaftsliebe die Liebe gegen die Kinder des Geliebten. 6) auf die Zeichen des Objects, z. E. aus der Ehrbegierde folgt das Vergnügen an Complimenten, an welchen ſich einige zu vergnügen gewöhnet haben, ungeachtet ſie wiſſen, daß in dieſem Falle keine Realität darhinter ſteckt. 7) auf die darneben empfundenen Dinge, z. E. ſo erzeuget ſich, wenn es uns an einem Orte wohlgegangen, eine Liebe zu dem Orte ſelbſt, dergleichen die Liebe zum Vaterlande iſt. 6) auf die Idee des Objects und auf alles was die Idee von demſelben oder von dem Genuſſe deſſelben, oder von einem andern Umſtande daran lebhaft machet, wenn es nemlich ein Bild deſſelben oder etwas ihm ähnliches iſt, oder wenn es ſonſt nach den Geſetzen der Einbildungskraft die Idee davon erwecket oder unterhält, z. E. aus dem Geilheitstriebe entſtehet die Begierde Liebes-Geſchichte zu leſen, das Vergnügen an unzüchtigen Worten und Bildern u. ſ. f. Es verſtehet ſich auch von ſich ſelbſt, daß unter den erzehlten Gründen bey einem einzigen Exempel mehrere zugleich zuſammen kommen können.

§ 77.

§ 77.

Weil nun ſolchergeſtalt aus iedweder weſentlichen Begierde ſo viel zufällige, und aus iedweder zufälligen ſo viel andere zufällige, ingleichen aus etlichen zufälligen oder weſentlichen Begierden zuſammen genommen, wiederum neue Begierden entſtehen können, ſo wird dadurch die Anzahl der Begierden in einer Seele unendlich vermehret. Daher iſt die Erklärung, wie dieſe oder jene Begierde in einem Menſchen auch nur hat entſtehen können, in vielen Exempeln überaus ſchwer. Noch gröſſern Schwierigkeiten aber iſt ſie unterworfen, wenn man zeigen ſoll, wie manche Neigung in gewiſſen einzeln Perſonen wircklich entſtanden ſey, weil man die vorhergegangenen Umſtände ſelten zuverläßig wiſſen kan, und auch die Perſonen ſelbſt dieſelben mehrentheils vergeſſen haben, z. E. wenn man erklären ſoll, warum manche arme Leute dennoch eine Begierde haben, hoch zu ſpielen, und was ſie mit ſaurer Mühe verdienet haben, im Spiele willig daran ſetzen, oder warum manche Leute an gewiſſen Thieren ein ſo groſſes Vergnügen, oder einen habitualen Geſchmack an gewiſſen Farben oder Kleidertrachten haben.

Die Mannigfaltigkeit der Urſachen macht die Erklärung der erzeugten Begierden ſchwer.

§ 78.

Die Begierden ſind in ihrer Thätigkeit mancherley Graden der Stärcke und Schwäche unterworfen, § 58. Einige dieſer

Siebende Eigenſchaft. An den Trieben finden ſich die Affecten.

ſer Grade ſind alſo beſchaffen, daß ſie nicht lange fortgeſetzt werden können, welche wir Affecten nennen wollen. Wir verſtehen demnach unter den Affecten den veränderlichen Grad der Stärcke und Schwäche an der Thätigkeit der menſchlichen Triebe, welcher ſeiner Natur nach alſo beſchaffen iſt, daß er ſich nicht beſtändig fortſetzen kan.

Eintheilung der Affecten.

Es giebt alſo Affecten ſowohl der begehrenden als der verabſcheuenden Triebe.

Wirckung der Affecten.

Sie hindern nach Proportion ihrer Stärcke die Seele in ihren vernünftigen Ueberlegungen, und in der bedachtſamen Anwendung der Mittel zu ihren Endzwecken; daher man auch dieſes vor das Kennzeichen ihrer Gegenwart annehmen und ſagen kan, daß einer um ſoviel mehr im Affecte ſey, iemehr er dadurch an dem regelmäßigen Gebrauche ſeiner Vernunft gehindert wird. Man verwirre aber die Affecten nicht mit der fortdaurenden allzuſtarcken Heftigkeit mancher Begierden, welche man Leidenſchaften nennet, § 71.

Wie die Affecten entſtehen.

Alle Affecten entſtehen jähling, und vielleicht iſt auch das die Urſache ihres allzuſtarcken Grades, daß die vorhandene Bewegungsurſache geſchwinder als gemeiniglich wircket, daher ſie auch nothwendig mehr Wirckung verurſachen muß. Allein eben deswegen können auch vermuthlich die Affecten nicht allzulange dauren, weil der Grad des Willenszuſtandes ſtärcker iſt, als er nach Beſchaffenheit der Einrichtung

tung der Seele ſeyn kan, wenn er beſtändig fortwähren ſoll. Damit ich nunmehro die Affecten ſelbſt ordentlich erklären kan, ſo muß ich dieſe allgemeine Erinnerung voran ſchicken, welche man bey allen im Gedächtniß behalten muß, daß man nemlich den Nahmen derſelben ſowohl bey den veränderlichen Graden der Heftigkeit, welchen er eigentlich zukömmt, als auch bey dem darinnen befindlichen Gemüthszuſtande, auch wenn er ohne die erwehnte veränderliche Heftigkeit betrachtet wird, zu gebrauchen pfleget. Da wir aber ietzo diejenigen Dinge, welche weſentlich unterſchieden ſind, aus einander ſetzen wollen, ſo dürffen wir uns an dieſe ſchwanckende Bedeutungen des Sprachgebrauches nicht kehren.

Unterſchiedener Gebrauch der Nahmen der Affecten.

§ 79.

Die Affecten der begehrenden Triebe ſind die Freude und das Lachen. Beyden iſt ein bloß vergnügtes, ingleichen ein zufriedenes Gemüthe entgegen geſetzt. Die Freude iſt ein heftiger und mit Bewuſtſeyn verknüpfter Grad des Vergnügens, welcher aus der jähling entſtehenden Vorſtellung, daß man ein gewiſſes Gut erlangt habe, herflieſſet. Wenn man hingegen etliche angenehme Empfindungen gehabt hat, aber die Urſache des Vergnügens nicht mehr mit Bewuſtſeyn dencket, ſo bleibet ein aufgeräumtes Gemüthe übrig, welches von der Freude ſowohl dem Grade nach, als auch darinnen

Was die Freude und ein aufgeräumtes Gemüthe iſt.

unterſchieden iſt, daß man die Urſachen des Vergnügens vergeſſen hat.

§ 80.

Was das Lachen iſt.

Das Lachen iſt ein heftiger Grad eines angenehmen Zuſtandes, darinnen ſich das Gemüthe über dem jählingen und lebhaften Eindrucke von der Vorſtellung eines leicht zu erkennenden Betrugs oder Thorheit, dabey man ſich aber keine daraus entſtehenden ſehr ſchädlichen Folgen lebhaft mit vorſtellet, eine Zeitlang gar vergißt. Ich rede aber von dem wircklichen Lachen der Seele, nicht aber von einer anderweitigen Nachahmung der mit dem Lachen verknüpften Bewegungen des Körpers, dergleichen z. E. das Lachen eines Höhniſchen, Wahnwitzigen u. ſ. f. iſt. Wenn man nun fragt, wie die Vorſtellung des Betrugs und der Thorheit einen angenehmen Zuſtand in uns veranlaſſen könne; ſo antworte ich, daß ſolches vermuthlich deswegen geſchiehet, weil man ſogleich vor bekannt annimmt, daß man dergleichen Schwachheit nicht, oder ietzo nicht mehr unterworfen ſey, daher uns die jähling entſtehende Empfindung einer vermeynten Vollkommenheit ietzo ſo angenehm geworden iſt.

Was von dem Lachen zu halten iſt.

Man ſiehet hieraus, daß das Lachen ſeinen Urſprung aus der Eitelkeit des menſchlichen Gemüthes nehme, und daß es nicht weiter entſchuldiget werden könne, als wiefern es eine nothwendige Folge der allgemeinen menſchlichen Schwachheit, oder wiefern

der damit verknüpfte angenehme Zuſtand ein Mittel zur Erqvickung und Ermunterung des menſchlichen Gemüthes ohne anderweitige eitele Folgen ſeyn kan. Verſtändige Leute haben deswegen allezeit mit Recht ein allzuhäufiges oder allzuheftiges Lachen für ein Zeichen eines ſehr übelbeſchaffenen Gemüthes angeſehen.

§ 81.

Was die Furcht und das Schrecken iſt.

An den verabſcheuenden Trieben treffen wir folgende Affecten an: die **Furcht**, das **Schrecken**, den **Zorn**, die **Traurigkeit** die **Angſt** und die **Verzweifelung**. Die **Furcht** iſt ein heftiger Grad der Verabſcheuung eines bevorſtehenden Uebels. Dahero iemehr man etwas vor ein Uebel anſiehet, und ie näher und gewiſſer daſſelbige zu ſeyn ſcheinet, deſto mehr nimmt bey ſonſt gleichen Umſtänden die Furcht zu. Das **Schrecken** iſt ein heftiger Grad der Verabſcheuung eines gegenwärtigen Uebels, welcher aus der jählingen Idee von der Gegenwart deſſelbigen entſtehet. Weil wir in vielen Fällen eher das böſe als das gute zu vermuthen geneigt ſind; ſo kömmt es daher, daß wir über eine iede unvermuthet und plötzlich ſich ereignende Veränderung zu erſchrecken pflegen, ungeachtet wir auch von der Sache ſelbſt noch keinen hinlänglichen Begriff haben. Weil ein Uebel um ſoviel mehr vor groß zu halten iſt, ie weniger man im Stande iſt Wiederſtand zu thun; ſo er-

Folgerungen von der Natur des Schreckens.

eignet ſich Furcht und Schrecken in denjenigen Gemüthern am leichteſten, welche entweder nicht viel Wiederſtand thun können oder nicht thun wollen, und ſich deſſen bewuſt ſind. Weil man auch ferner die Gegenwart oder Zukunft eines Uebels um ſo viel mehr zu glauben geneigt iſt, ie mehr man ſchon vorher Grund gehabt hat, dergleichen zu vermuthen; ſo ſind Leute, welche ein böſes Gewiſſen haben, ſowohl der Furcht als dem Schrecken deſto mehr unterworfen.

§ 82.

Was der Zorn iſt.

Der Zorn iſt ein heftiger Grad der Verabſcheuung des Unrechtes, welcher mit einer Bemühung verbunden iſt, daſſelbe an den Tag zu bringen, und Mittel darwider anzuwenden. Wenn er heftig wird, ſo pflegt er in ſeiner Geſchwindigkeit die Möglichkeit der Anwendung der Mittel gar leichte zu übertreffen. Die Rachgier folget gemeiniglich aus dem Zorne, iſt aber doch nicht nothwendig damit verbunden; wie ſie denn auch etwas moraliſches, nemlich ein vorſetzliches Beſtreben das Unrecht zu ſtraffen, iſt. Man hält etwas entweder bloß und unmittelbar deswegen vor unrecht, weil es eine Uebertretung der Schuldigkeit und Billigkeit iſt, ſo will ich ſolches den reinen Zorn nennen: oder deswegen, weil unſern eigenen Begierden und Abſichten zuwieder gehandelt worden, und wir dadurch beleidigt zu ſeyn glauben, welches der unreine Zorn heiſſen kan,

Eintheilung des Zornes in den reinen und unreinen.

welcher

welcher alsdenn am heftigſten zu ſeyn pfleget, wenn er ſich auf den Ehrgeitz gründet. Derjenige Zorn, welcher in einem liebenden Gemüthe aus der Vorſtellung entſtehet, daß ihm eine geliebte Perſon unrechtmäßiger Weiſe abwendig gemacht werde, wird **Eiferſucht** genennet. Man erzürnet ſich zuweilen auch über unvernünftige und lebloſe Dinge, oder läſſet ſeinen Zorn an ihnen aus, welche uns doch weder ein Unrecht zuzufügen, noch davor zu büſſen fähig ſind. Allein es geſchiehet ſolches aus Unbedachtſamkeit, weil man dergleichen Dingen aus Uebereilung oder Unwiſſenheit unvermerckt eine wahre Schuld zugeſchrieben. Wenn man den Zorn von GOtt ſaget, ſo muß man nur den Begriff der veränderlichen Heftigkeit nicht mit darzu rechnen. Denn die Verabſcheuung des Unrechtes kömmt ihm in gantz eigentlichem Verſtande zu, woraus auch ſeiner Vollkommenheit wegen nachgehends der Vorſatz zu ſtraffen erfolgen muß.

Was Eiferſucht iſt.

Wie man ſich über unvernünftige Dinge erzürnen kan.

Wiefern GOtt des Zornes fähig iſt.

§ 83.

Die Traurigkeit iſt eine Ermattung des Gemüths, welche aus einer nachſinnenden Betrachtung ſeines Unglücks entſtehet. Der Schmertz ſchlägt nemlich das Gemüthe nieder, § 70. Dieſes geſchiehet bey der Traurigkeit in beſonders hohem Grade, daher ein Trauriger nur ſein Elend bejammert, aber keine Mittel darwieder anwendet, wie der Zorn thut. Diejenige Wirckung, welche

Was die Traurigkeit und Schwermuth iſt, ingleichen ein niedergeſchlagenes und unaufgeräumtes Gemüthe.

die Traurigkeit in dem Gemůthe alsdenn zurůcke låßt, wenn man an die Urſache derſelben nicht mehr mit Bewuſtſeyn dencket, heißt ein niedergeſchlagenes Gemůthe. Wie die Erfahrung lehret, ſo ſind die Urſachen der Traurigkeit die Vorſtellung eines verlohrnen Guten, die Vorſtellung der Vergeblichkeit unſerer Wůnſche, der unglůcklichen Unſchuld, und der beleidigten Liebe. Wenn wir dergleichen Begebenheiten an andern Leuten ſehen, und dennoch darůber traurig werden, ſo trauren wir groſſentheils über die Möglichkeit unſeres eigenen Unglůcks. Ueberhaupt wenn man wiedrige Begebenheiten erfahren hat, und ſich derſelben nicht mehr deutlich bewuſt iſt, ſo laſſen ſie doch einen unaufgeråumten und verdrůßlichen Gemůthszuſtand ůbrig, welcher, wenn er anhaltend iſt, Schwermuth genennet wird. Die Wirckung, welche allerhand dunckele Empfindungen von Furcht und Traurigkeit verurſachen, heißt, wenn ſie im hohen Grade verhanden iſt, Angſt oder Beångſtigung.

Was Beångſtigung iſt.

§ 84.

Freude und Traurigkeit kånnen auch ihren Grund zugleich im Körper haben.

Es kånnen aber auch ſowohl Freude und aufgeråumtes Weſen, als auch Traurigkeit und Beångſtiguug ihren Grund åfters in einem gewiſſen Zuſtande des Leibes gantz oder zum theil haben, aus welchem ſie dahero in hohem Grade entſtehen, wenn nur einige und vielmahl unmerckliche idealiſche

Urſache

Urſache hinzukömmt. Denn wenn die Seele einen ſolchen Zuſtand des Körpers empfindet, wie ſie ihn vermöge ihrer weſentlichen Begierden wünſchet, und zu erhalten ſucht, ſo wird ſie vergnügt, und im gegenſeitigen Falle misvergnügt. Man hat dahero denjenigen Zuſtand, da man wegen des Körpers luſtig oder ſchwermüthig iſt, mit der moraliſchen Freude und Traurigkeit nicht zu verwirren.

§ 85.

Was die Verzweifelung iſt.

Die **Verzweifelung** iſt ein ſo hoher Grad der Gemüthsverwirrung, da man ſeinen Zuſtand vor ſo äuſſerſt böſe hält und alſo verabſcheuet, daß man alle ſeine bisherigen Endzwecke und Bemühungen fahren läßt, und ſich nur durch die erſte beſte Gelegenheit aus der gegenwärtigen Verknüpfung gar heraus zu ſetzen ſucht, es gerathe wie es wolle. Wenn man dasjenige darzu nimmt, was im vorigen § erinnert worden, ſo erhellet, daß auch an derſelben ſowohl körperliche als moraliſche Urſachen theil nehmen, und bald dieſe bald jene ein mehrers darzu beytragen können.

§ 86.

Achte Eigenſchaft. Der Muth.

Die Fähigkeit etwas kräftig zu wollen, und mit einem gewiſſen Grade der Thätigkeit des Willens nach einem Endzwecke zu ſtreben, iſt theils von Natur nicht in allen Menſchen in einerley Grade vorhanden, theils aber wird ſie auch durch allerhand

wiederſtehende Urſachen in einem Gemüthe mehr als in dem andern und zu einer Zeit mehr als zu der andern verhindert. Diejenige Gemüthsſtärcke, da man die bey einem Endzwecke vorkommende Hinderniſſe und Gefährlichkeiten ſich nicht abſchrecken läßt, ſondern bereit iſt, ſeine Kräfte deſto mehr anzuſtrengen, um durchzudringen, und da man zugleich einen guten Ausgang zu hoffen geneigt iſt, wird Muth genennet, welchem man ein verzagtes Gemüthe entgegen ſetzet. Wenn man den Urſachen deſſelben ein wenig nachſinnet, ſo findet man, daß das Grundweſen des Muthes, wenn man ihn vor eine Fähigkeit der Seele nimmt, in dem Vermögen ſeine Endzwecke ſehr ſtarck zu wollen beſtehe, daher nicht leicht ein Wiederſtand wieder denſelben viel auszurichten vermag. Verſtehet man aber eine Thätigkeit des Gemüths darunter, ſo beruhet der Muth theils in einer ſtarcken Lebhaftigkeit des Wollens, theils in der Abweſenheit einer lebhaften Empfindung wiedriger Urſachen, welche ihn hindern würden. Dergleichen wiedrige Urſachen ſind theils die Vorſtellungen des Verſtandes, theils gewiſſe Begierden und andere Zuſtände des Willens, theils aber auch die gute oder üble Beſchaffenheit des Leibes § 84. Wir haben demnach zu denjenigen Thaten am meiſten Muth, darzu wir die meiſte Kraft haben, oder zu beſitzen vermeinen.

§ 87.

Sowohl mit denen Affecten als wirckſamen Begierden ſind auch gewiſſe Veränderungen des Leibes und gewiſſe Bewegungen der Gliedmaſſen deſſelben verknüpfet, welche, ſobald jene vorhanden ſind, verurſachet werden. Man ſiehet es einem z. E. ſogleich an, ob er aufgeräumet, traurig, freundlich, zornig u. ſ. f. ſey. Bey der Freude wird das Blut in ſchnellern Umlauf gebracht, welchen hingegen die Traurigkeit und das Schrecken hindert, und gantz oder zum theil ins Stecken bringet. Bey dem Zorne aber wird die Galle häufiger ausgepreſſet, u. d. g. Einige Wirckungen ſind auch uuterſchiedenen Gemüthszuſtänden gemein; wie denn die Thränen bey gewiſſen Umſtänden durch Traurigkeit, Liebe, Freude, Lachen, Neid und Mangel der Rache verurſacht werden können. Die eintzige mögliche Urſache, aus welcher ſich der Erfolg ſolcher Veränderungen verſtehen läßt, iſt dieſe, daß die Seele von GOtt alſo eingerichtet und mit dem Leibe verknüpft ſeyn muß, daß ſie gewiſſe Actionen des Willens nicht anders wircklich machen kan, als unter der Bedingung, wenn ſie zugleich ihre eigene Subſtanz auf gewiſſe beſtimmte Weiſe beweget, durch welche Bewegung ferner die Lebensgeiſter in gewiſſe Nerven ſtärcker ausgetrieben oder zurückgezogen werden, woraus hernach die äuſſerlichen

Neunte Eigenſchaft. Mit dem Wollen ſind gewiſſe Veränderungen des Leibes als Nebenumſtände verknüpft.

Veränderungen des Körpers ihren Urſprung nehmen § 20, 33. Man thut am beſten, wenn man a poſteriori fleißig anmercket, was ſich vor Veränderungen des Körpers bey gewiſſen Veränderungen des Willens zu ereignen pflegen. A priori dürfte ſich der Grund ſchwerlich finden laſſen, warum iedesmahl vielmehr dieſe als eine andere erfolge. Soviel ſcheinet aus der Erfahrung allgemein zu ſeyn, daß die begehrenden Triebe und diejenigen Affecten, welche in einer heftigen Thätigkeit beſtehen, auch die Werckzeuge der Empfindung und Bewegung ſogleich anſtrengen, und in eine ſolche Poſitur ſetzen, welche ſie zur Empfindung und Bewegung geſchickter macht, dahingegen bey Schrecken, Traurigkeit und Schwermuth das Gegentheil geſchiehet, da die Niederſchlagung und Ermattung des Gemüthes auch eine Verminderung der lebhaften Wirckungen nach ſich zu ziehen ſcheinet, welche ſonſt die Seele in dem Körper äuſſert.

§ 88.

Was dieſe Einrichtung vor Nutzen nach ſich ziehet.

Es iſt aber dieſe von GOtt gemachte Verknüpfung des Gemüthszuſtandes mit gewiſſen Veränderungen des Leibes von ſehr groſſem Nutzen, theils in Abſicht auf uns ſelbſt, weil wir, wenn wir uns nicht ſelbſt ſchaden wollen, unſere Affecten mäßigen müſſen, theils aber und vornemlich in Abſicht auf die menſchliche Geſellſchaft. Denn es iſt

gut,

gut, daß ſolchergeſtalt die Menſchen den Zuſtand ihres Gemüthes gemeiniglich ſelbſt verrathen, damit andere ſich darnach richten können. Manche von denenjenigen Wirckungen der Willensbewegungen, welche äuſſerlich in die Sinne fallen, ſind der menſchlichen Willkühr noch einiger maſſen unterworfen, und können durch Kunſt hinweg oder herbeygeſchaffet werden, wodurch denn viel Verſtellung möglich wird. Dieſe Unterwürfigkeit aber iſt nur mittelbar, und gründet ſich, wiefern ſie in der Seele ihren Grund hat, darauf, daß man nach und nach die Gemüthsbewegungen ſelbſt, deren Zeichen ſie ſind, mehr in ſeine Gewalt bekömmt, und dieſelben erwecken und dämpfen, oder die Begierde darnach zu handeln auf eine andere Zeit aufſchieben lernet. Wenn daher die Urſache eine andere Geſtalt bekömmt, ſo muß ſich auch die Wirckung verändern.

Das V Capitel.

Von den Grundbegierden überhaupt.

§ 89.

Es hat immer eine Begierde ihren Grund in einer oder etlichen andern Begierden § 74-77. Da nun aber dieſe Reihe nicht ins unendliche fortgehen kan; ſo müſſen wir zuletzt auf erſte Begierden kommen *Es giebt erſte Begierden.*

men, welche nicht durch die Angewöhnung aus andern entſprungen, und welche der Grund aller übrigen ſind.

§ 90.

Dieſelben ſind entweder weſentlich oder zufällig.

Es laſſen ſich zweyerley erſte Begierden dencken. Zuförderſt müſſen ſolche vorhanden ſeyn, welche zu dem menſchlichen Weſen ſelbſt, ſo wie es von GOtt eingerichtet worden, gehören, weil ohne dieſelben auch alle andere zufällige Begierden unmöglich wären. Ich will dieſelben Grundbegierden in weitem Verſtande nennen. Es kan aber auch zufällige erſte Begierden geben, welche nur deswegen unter die erſten gehören, weil ſie von den Eltern auf die Kinder fortgepflantzet worden, und welche deswegen nicht zu den erſten Begierden der menſchlichen Natur überhaupt, ſondern nur zu den erſten Begierden derſelben in dem gegenwärtigen Zuſtande der Welt, oder bey dieſer oder jener Perſon inſonderheit gehören. Wenn wir gleich die Art und Weiſe, wie dieſelben fortgepflantzet werden, nicht gnugſam verſtehen; ſo kan man doch aus dem, was die Erfahrung lehret, abnehmen, daß dergleichen in der That da ſind. Manche Leute haben z. E. einen natürlichen Abſcheu vor gewiſſen Thieren, weil ſich ihre Mutter währender Schwangerſchaft davor entſetzet hat. Man wird hiervon noch mehr überzeuget, wenn man ſich aus der Heil. Schrift beſinnet, daß es angebohrne

böſe

böſe Neigungen gebe, welches an ſeinem Orte auch aus der Vernunft dargethan werden ſoll.

§ 91.

Ein iedweder vernünftiger Geiſt muß Grundbegierden haben. Denn er wäre ſonſt gar keines Genuſſes des Angenehmen und keiner Empfindung des Unangenehmen, und mithin auch keiner Glückſeligkeit fähig § 24; oder wenn er ſich durch ſein freyes Wollen eine iedwede Sache ſelbſt ſolte angenehm machen können, ſo würde nicht nur alles Regelmäßige in der Folge ſeiner Thaten aufgehoben, weil man ihn durch keine Bewegungsgründe regieren könte; ſondern er würde auch ein independenter Herr ſeiner eigenen Glückſeligkeit ſeyn, indem er ſich dieſelbe aus allen Dingen zuwege bringen könte, dadurch aber alle Beſtraffung des Böſen unmöglich gemacht würde.

Es iſt nothwendig, daß Grundbegierden ſind.

§ 92.

Ein iedwedes Wollen iſt eine Handlung nach Jdeen § 2. Eine Begierde aber iſt ein fortdaurendes Beſtreben nach gewiſſen Jdeen auf gewiſſe Weiſe zu handeln § 23. Wenn es dahero Grundbegierden giebt, ſo giebt es auch angebohrne Begriffe, welche darzu gehören, und welche als ein voraus zuſetzender und unzertrennlicher Umſtand mit jenen zugleich angenommen werden müſſen. Es folget aber deswegen gar nicht, daß wir uns derſelben müſſen bewuſt werden

Daher giebt es auch angebohrne Begriffe.

Deren wir uns aber nicht bewuſt werdē köñen.

werden können; wie denn auch die Erfahrung lehret, daß wir ſie nicht anders als durch Schlüſſe erkennen. Denn das Bewuſtſeyn hat ſeine beſondern Urſachen und Bedingungen, welches daraus unleugbar iſt, weil wir uns von der groſſen Menge der Begriffe, welche in unſerm Gedächtniß vorhanden ſind, nur ſehr weniger auf einmahl bewuſt werden. Es darf dahero die Verfaſſung der Seele nur alſo beſchaffen ſeyn, daß ſich die nöthigen Bedingungen des Bewuſtſeyns mit den angebohrnen Ideen, welche zu den Grundbegierden gehören, nicht verknüpfen können; ſo wird auch das unmittelbare Bewuſtſeyn derſelben auſſen bleiben müſſen. Die Erfahrung aber lehret, daß ſich die Sache wircklich alſo verhalte. Es gehöret mit zu den Geſetzen, nach welchen unſere Seele mit der Welt verknüpft und zum Einwohner derſelben gemacht worden, daß wir uns keiner andern Begriffe bewuſt werden können, als welche die äuſſerliche Empfindung veranlaſſet, oder welche daraus durch Zergliederung und Schlüſſe herausgebracht werden. Unterdeſſen da die bemeldeten angebohrnen Ideen Umſtände von wirckenden Urſachen, nemlich von den Grundbegierden ſind; ſo ſind ſie auch, ehe wir dieſelben deutlich erkennen, ſchon wirckſam, und eben aus dieſer Wirckſamkeit müſſen wir das Daſeyn derſelben erweiſen.

§ 93.

§ 93.

Die Kennzeichen einer Grundbegierde ſind demnach folgende. Erſtlich muß ſie nicht an und vor ſich ſelbſt böſe ſeyn, das iſt der göttlichen oder menſchlichen Vollkommenheit an ſich wiederſtreiten, weil ſie ſonſt GOtt nicht in das menſchliche Weſen gelegt haben könte. Daher kan z. E. die Begierde ohne alle Verbindlichkeit zu ſeyn, ob ſie ſchon dem Menſchen natürlich iſt, nicht zu den weſentlichen Grundbegierden, ſondern ſie muß zu der Verderbniß gehören, weil ſie dem weſentlichen Verhältniß einer Creatur gegen ihren Schöpfer wiederſtreitet. Zum andern muß ſie allgemein ſeyn. Den Beweis ihrer Allgemeinheit bauet man auf die Erfahrung, indem man entweder ohne Furcht, daß es andere wiederſprechen möchten, annehmen kan, daß ſie ſich bey allen Menſchen äuſſere, z. E. der Trieb nach Glückſeligkeit; oder weil ſich zum wenigſten die Wirckungen derſelben an ſo vielen Perſonen und mit ſolchen Umſtänden offenbaren, daß man den Schluß machen kan, daß ſie bey den übrigen ebenfalls vorhanden ſey, obgleich der Ausbruch derſelben gehindert wird. Endlich muß ſie auch aus keiner andern hergeleitet werden können, welches gemeiniglich durch disjunctiviſche Schlüſſe klar gemacht wird. Zuweilen aber kan man auch einen Grund a priori angeben, warum es nicht glaublich

Die Kennzeichen einer Grundbegierde überhaupt.

iſt, daß GOtt zu einer Sache keinen Grundtrieb anerſchaffen haben ſolte.

§ 94.

Die Kennzeichen derjenigen Grundbegierden, welche beſondere Grundkräfte ſind.

Hiernächſt hat man hierbey ferner darauf zu ſehen, daß man in Unterſuchung der Grundbegierden bis auf diejenigen durchdringe, welche wahrhaftig erſte und durch die Natur ſelbſt unterſchiedene Grundkräfte ſind. Wenn man nemlich von Kräften redet, ſo nimmt man vielmahl eine entſtehende Wirckung, und wenn ſie noch ſo zuſammengeſetzt wäre, mit dem allgemeinen Begriffe der Kraft unter ein Wort zuſammen, und abſtrahiret ſolchergeſtalt den Begriff einer Kraft. Dergleichen Begriffe ſind z. E. die Kraft Verſe zu machen, die Kraft zu reden, die Kraft ſich die Welt vorzuſtellen. Ferner kan man auch an der einfachſten Wirckung unterſchiedene Umſtände durch Zergliederung von einander ſondern, und die Möglichkeit eines iedweden eine Kraft nennen. Man iſt aber hierbey, ſo lange nicht andere Kennzeichen der einfachen Kräfte beſtimmet werden, nicht geſichert, daß unſer Begriff eine wahre und erſte Grundkraft zum Gegenſtande habe. Denn im erſtern Falle kan es ſeyn, daß die betrachtete Wirckung von vielen Kräften zugleich herrühret: im andern Falle aber iſt es möglich, daß wir uns einen bloſſen Theil einer einfachen Kraft als eine beſondere Kraft vorſtellen. Ich weiß auch gar wohl,

daß es der menſchliche Verſtand nicht in allen Materien dahin bringen könne, daß er zu den erſten Grundkräften gelange, wie ſich denn die Erfindung derſelben bey Erklärung der Verſtandeskräfte noch nicht durchgängig will möglich machen laſſen. Allein bey Unterſuchung der Kräfte des Willens müſſen ſich die wahrhaftig erſten Grundkräfte allerdings entdecken laſſen. Unter einer Kraft verſtehen wir die Möglichkeit einer beſtimmten Wirckung, welche an eine Subſtanz verknüpft iſt. Diejenigen Kräfte demnach, welche in Bemühungē beſtehen, ſind alsdenn erſte Kräfte, wenn ſie beſtändig mit einerley nächſter Wirckung beſchäftiget ſind, und gleichwohl aus keiner andern Kraft als eine Folge oder Umſtand derſelben hergeleitet werden können. Es wird demnach eine Begierde alsdenn eine erſte Grundkraft der Seele ſeyn, wenn ſie ein Beſtreben nach einer beſtimmten Idee zu handeln iſt, und wenn ſie dennoch aus keiner entſprungen iſt, oder als ein Theil und Umſtand derſelben angeſehen werden kan. Ich will dergleichen Begierde eine **Grundbegierde in engerm Verſtande** nennen.

§ 95.

Die Grundbegierden ſind entweder **thieriſche**, welche wir mit andern Thieren gemein haben, und welche auf die Endzwecke der thieriſchen Natur gehen, oder **menſchliche**, welche wir vor den Thieren voraus haben,

Die Grundbegierden ſind entweder thieriſche oder menſchliche.

haben, und welche auf ein Object gehen, das in einer abſtracten Idee gedacht werden muß.

Das VI Capitel.

Von denenjenigen allgemeinen Eigenſchaften der Begierden überhaupt, welche ſelbſt Begierden ſind.

§ 96.

Wie man zu dem Begriffe ſolcher Begierden gelanget, welche nur allgemeine Eigenſchaften aller Begierden ſind.

Wir nennen ein iedwedes auch ohne Vorſatz fortdaurendes Beſtreben auf gewiſſe Weiſe nach Ideen zu handeln eine Begierde § 23. Weil wir nun die Weite unſerer Begriffe willkührlich, und anders als die Natur die Objecte derſelben umgräntzet hat, beſtimmen können; ſo können wir auch Begierden abſtrahiren, welche an ſich keine durch die Natur ſelbſt unterſchiedene Kräfte und dennoch wahre Begierden ſind. Wenn wir dahero auf gewiſſe Umſtände Achtung geben, welche Theile oder Eigenſchaften aller Begierden ſind; ſo entſtehet in uns der Begriff von gewiſſen Generalbegierden, deren Erkenntniß von groſſem Nutzen iſt, ob ſie gleich keine beſondern Kräfte des Willens, ſondern als allgemeine Eigenſchaften in allen zugleich gegründet ſind.

§ 97.

Die erſte Eigenſchaft. Die Begierde nach der

Eine iede Begierde iſt ein Beſtreben gewiſſe Vorſtellungen zur Wircklichkeit zu bringen § 2, 23. Wenn dieſes geſchehen ſoll,

ſoll, ſo muß die Idee des verlangten Dinges im Verſtande lebhaft erhalten werden. Demnach macht der deutliche Begriff des Objectes allezeit einen Theil desjenigen aus, wornach wir ſtreben, und dannenhero wird die Begierde dadurch zum Theil erfüllet, wenn ſolches nicht andere Urſachen wiederum verhindern, welches wir gleich hernach weiter beſtimmen wollen. Folglich begreiffen alle Begierden zugleich eine Begierde nach der deutlichen Vorſtellung des Objectes und eine Neigung ſich daran zu vergnügen in ſich. deutlichen Vorſtellung des Objectes.

§ 98.

Eine Begierde könte ferner kein Beſtreben nach einer Sache ſeyn, wenn ſie nicht das Gegentheil derſelben zu verhindern in Bemühung wäre. Nun heiſſet das Beſtreben die Wircklichkeit einer Sache überhaupt, oder in einem gewiſſen Verhältniſſe gegen uns zu verhindern eine Verabſcheuung § 9. Demnach entſtehet aus allen Begierden zugleich eine Verabſcheuung desjenigen, was ihnen wiederſtreitet, inwiefern es ihnen nemlich zuwieder iſt. Daher kan man von dem Abſcheu, den man vor einer Sache hat, auf eine Begierde ſchlieſſen, welcher zu der Zeit wiederſtritten wird. Die andere Eigenſchaft. Die Verabſcheuung des Gegentheils.

Weil nun der Schmertz und das Sauerwerden eine Empfindung iſt, daß dem Wunſche und der Bemühung unſeres Willens wiederſtritten wird; ſo entſtehet aus Die Verabſcheuung des Schmertzes und der Beſchwerlichkeit.

allen Begierden die Veeabſcheuung des Schmertzes und der Beſchwerlichkeit

Wie groß dieſelbe ſeyn kan.

§ 24. Diejenigen Wirckungen, welche an ihre Urſache durch den Satz des Wiederſpruches verknüpft ſind, müſſen eben ſo groß als ihre Urſache ſeyn. Daher iſt die Verabſcheuung des Gegentheils, welche aus einer poſitiven Begierde entſtehet, zum wenigſten eben ſo groß, als die Begierde ſelbſt war. Sie kan aber auch zufälliger Urſachen wegen, welche ſich damit verbinden, noch gröſſer ſeyn, weil durch die willkührliche Angewöhnung ein iedweder Umſtand an einer Begierde erhöhet werden kan, ohne daß deswegen eben die andern zugleich mit vermehret werden § 71. Man wird in der Erfahrung Leute wahrnehmen, bey denen ihrer willkührlichen Angewöhnung wegen alle oder die meiſten verabſcheuenden Triebe ſtärcker als die begehrenden geworden zu ſeyn ſcheinen.

Aus unterſchiedenen Gründen kan man einerley Sache begehren und verabſcheuen.

Uebrigens verſtehet ſich von ſich ſelbſt, daß, wenn ich ſage, es entſtehe aus allen Begehren eine Verabſcheuung des Gegentheiles, hiermit nicht geleugnet werde, daß man nicht das Gegentheil, wegen anderer Begierden, welchen daran gelegen iſt, dennoch wollen könne, obgleich einerley Action des Willens nicht gantz einerley Object zugleich wollen und nicht wollen kan. Daher iſt es nicht zu verwundern, daß man Leute antrifft, welche auch den gröſten Schmertz und Beſchwerlichkeit nicht allein

allein nicht fliehen, ſondern auch zu übernehmen recht ernſtlich in Bemühung ſind, weil nemlich daſſelbe ein Mittel zu demjenigen iſt, was ſie vermöge anderer viel ſtärckerer Begierden verlangen. Eben ſo läßt ſich auch begreiffen, daß man einerley Sache wegen des einen Umſtandes verabſcheuen, wegen eines andern aber vermöge eben derſelben Begierde wollen kan, daraus denn mancherley Streit der Begierden mit ſich ſelbſt oder deutlicher der Richtung der Begierde auf den einen Umſtand, mit der Richtung derſelben auf den andern entſtehet.

§ 99.

Hiermit können wir nun auch dasjenige weiter beſtimmen, was § 97 feſte geſetzt worden, wieferne nemlich aus einer Begierde die Neigung nach der deutlichen Vorſtellung ihres Objectes entſtehen könne. Es geht nemlich dieſes nur alsdenn an, wenn wir das Object als gewiß, wahrſcheinlich oder möglich dencken; oder wenn wir es zum wenigſten ohne die Idee der Unmöglichkeit in Anſehung unſerer betrachten, oder wenn wir ietzo nichts weiter als die Idee davon begehren § 76; oder wenn wir nicht ſonſt durch die Idee deſſelben auf andere uns verhaßte Ideen gebracht werden. Denn in den übrigen Fällen wiederſtreitet die deutliche Vorſtellung der Sache der Begierde

Wiefern wir die deutliche Vorſtellung des Objectes wollen.

nach derſelben, daher wir dieſelbe verabſcheuen § 98.

§ 100.

Wie daraus die Neigung flieſſet, etwas leichte zu glauben.

Es entdecket ſich auch hieraus der Grund, warum ein Trieb veranlaſſen könne, daß man etwas leichte glaubt, und eine Sache nur auf derjenigen Seite betrachtet, welche unſerer Neigung gemäß iſt. Denn die Vorſtellung des Gegentheils verabſcheuen wir. So lange wir dahero nach einer Begierde einmahl handeln, es geſchehe nun willkührlich oder gezwungen, ſo verhindern wir wir die verdrießlichen Gegenvorſtellungen. Hierdurch determiniren wir den Verſtand, daß er demjenigen, was wir wünſchen, Beyfall giebt, weil er an die gegenſeitigen Gründe entweder gar nicht oder nicht lebhaft genug gedencket. Alle unſere Beweiſe vor die Wahrheit einer Sache lauffen endlich dahinaus, daß ſich das Gegentheil eines Satzes entweder gar nicht als möglich oder doch nicht eben ſo leicht als möglich dencken laſſe, wie in der Vernunftlehre erwieſen wird. Wenn wir dahero unſern Neigungen folgen, ſo verwirren wir den Fall, da wir den Gegenſatz nicht dencken können, mit demjenigen, da wir ihn nur ietzo anderer Urſachen wegen nicht dencken, ohne daß wir zulaſſen, daß wir uns der Urſachen, woher ſolches komme, bewuſt werden könten. Auf ſolche Weiſe kan ein verdorbener Wille auch den Verſtand verderben, und ihn zu falſchen

Urtheilen von dem Werthe oder Unwerthe einer Sache nöthigen, wie ich an einem andern Orte ausführlich gezeiget habe *.

§ 101.

Wenn wir dasjenige erlangen wollen, was wir wünſchen, ſo müſſen wir ſelbſt ſeyn und leben, weil wir ſonſt weder wircken noch etwas genieſſen können. Demnach ſchlieſſen alle unſere Triebe zugleich die **Begierde nach unſerer Exiſtentz oder Wircklichkeit** in ſich. Diejenigen Triebe demnach, welche auf etwas gehen, das in dieſer Welt erhalten werden ſoll, enthalten zugleich die **Begierde in der Welt zu leben.** Man wird hieraus einſehen, warum die Begierde zu leben in dem Menſchen ſo ſtarck ſey, weil ſie durch alle Begierden zugleich entſtehet. Ferner wird man daraus abnehmen, warum die Begierde des zeitlichen Lebens in einigen Menſchen ſo ſehr ſtarck ſey, dahingegen ſie um ſo vielmehr abnehmen muß, iemehr unſer Wille auf diejenigen Abſichten gerichtet wird, welche in einem zukünftigen Leben erlanget werden ſollen. Weil wir unſere Begriffe vielfältig mit einander zu verwirren pflegen, ſo geſchiehet es daher, daß wenn wir uns gewiſſe Vorzüge unſerer Perſon vorſtellen, welche in dem Urtheile anderer Leute beſtehen, welches ſie nach unſerem Tode von uns

Die dritte Eigenſchaft. Das Verlangen unſerer Wircklichkeit.

Die Begierde in der Welt zu leben.

Warum wir die Unſterblichkeit des Nahmens begehren.

* Siehe die Diſſ. de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus, Lipſ. 1740, § 34 - 48.

fällen werden, wir den Fall, da wir uns dieſelbe ietzo vorſtellen und an der Erwartung derſelben uns vergnügen, mit demjenigen verwirren, da wir nicht mehr vorhanden ſeyn, auch davon nichts wiſſen oder genieſſen werden. Daher begehren wir dieſelben nicht anders, als ob ſie auch noch alsdenn ein wirckliches Gut für uns ſeyn würden. Hierauf gründet ſich z. E. die Begierde nach der Unſterblichkeit ſeines Nahmens. Es gehet uns, wenn wir nicht beſſere Gründe haben, alsdenn nicht anders, als den Kindern, welche, wenn ſie eine angeputzte Leiche ſehen, ſich auch zu ſterben wünſchen, um auf gleiche Art geſchmückt zu werden, dabey ſie aber nicht überlegen, daß ſie alsdenn nicht in dem Stande ſeyn werden, ſich an dem Schmucke, den ſie ietzo ſo hoch ſchätzen, zu vergnügen.

§ 102.

Die vierte Eigenſchaft. Das Verlangen der Sicherheit der Objecte, und alſo des Zukünftigen.

Jedwede Begierde, welche in einem vernünftigen Geiſte iſt, verlanget zugleich die Sicherheit ihres Objectes, und iſt demnach zugleich eine Begierde des Zukünftigen. Denn da das Gegenwärtige ein einziger Augenblick iſt, welcher, indem wir daran dencken, verſchwindet, ſo muß ein Geiſt, welcher den Genuß eines Guten ernſtlich wünſchet, denſelben auch in künftigen Zeiten wünſchen, wenn er nur das gegenwärtige von dem künftigen zu unterſcheiden fähig iſt. Und weil ferner das Unſichere,

wiefern es unſicher iſt, vor gar nichts zu rechnen iſt; ſo muß ein Geiſt, ſobald er die Wircklichkeit einer künftigen Sache wünſchet, auch die Gewißheit ihrer Zukunft und die Sicherheit ihres Genuſſes verlangen. Wir werden weiter unten zeigen, wie aus dieſer Begierde, wenn ſie ausartet, der Geitz entſtehet.

§ 103.

Die fünfte Eigenſchaft. Der Trieb immer in Beſchäftigung zu ſeyn.

Aus allen Begierden zugleich folget ferner der Trieb immer in Beſchäftigung zu ſeyn, weil eine iedwede Begierde eine Neigung etwas zu thun iſt. So oft demnach nicht andere Urſachen im Wege ſtehen; ſo iſt es uns unangenehm, wenn unſere Kräfte müßig ſeyn und zu nichts angewendet werden ſollen. Die Stärcke dieſes Triebes richtet ſich nach der Stärcke der determinirten Begierden, als ihrer Urſache. Daher ie lebhaftere Begierden einer hat, deſto weniger kan er müßig ſeyn, und deſto mehr nimmt er ſich etwas ſchweres zu thun vor. Denn inwiefern wir von einer Handlung noch keine ſonderliche Beſchwerlichkeit empfinden oder dieſelbe anderer Urſachen wegen ietzo nicht achten, ſo entſtehet aus eben dem vorigen Grunde ein Trieb ſeine gantze Kraft anzuwenden. Dieſes iſt der Grund, warum wir an manchen Menſchen mit Verwunderung wahrnehmen, daß ſie nicht ruhen können, wenn ſie nicht etwas ſchweres ader gefährliches unter den Hän-

Der Trieb mit ſeiner gantzen Kraft zu agiren.

den haben, weil ſie nemlich ſonſten nicht ihre gantze Kraft gebrauchen könten, gegen deren Stärcke ein Wiederſtand, welchen man ſonſten vor groß hält, in dieſem Falle doch ein ſchwaches Verhältniß hat. Man kan auch deswegen ein Kennzeichen hieraus nehmen, welcher Trieb oder Kraft in einem Menſchen am ſtärckſten ſey, nemlich derjenige iſt es, welchen er vor ſich ſelbſten am öfterſten und liebſten anwendet. Wenn ſich hiermit in einem Gemüthe die Faulheit, das iſt, die Gewohnheit alle Beſchwerlichkeit zu fliehen verbindet, oder es kömmt die Begierde ohne Verbindlichkeit zu ſeyn, oder das Verbothene zu thun, noch hinzu; ſo entſtehet daraus die Begierde unnütze oder ſolche Dinge vorzunehmen, welche einen nichts angehen, weil gemeiniglich die unnützen Beſchäftigungen viel weniger Kraft brauchen, als eine zweckmäßig eingerichtete Arbeit, oder weil doch die damit verbundene Beſchwerlichkeit durch die Erfüllung der thörichten Begierde überall ſeinem Eigenwillen zu folgen, wiederum erſetzet wird.

Die Begierde unnütze Dinge vorzunehmen.

§ 104.

Die ſechſte Eigenſchaft. Das Verlangen nicht vergeblich zu agiren.

So oft wir etwas begehren, ſo iſt ein Beſtreben in uns etwas wircklich zu machen, § 2. Durch eine vergebliche Handlung wird entweder gar nichts merckliches verſchaffet, oder es geſchiehet zum wenigſten dasjenige nicht, was wir wünſchen. Daher befindet ſich auch an allen menſchlichen

Trieben

Trieben eine Begierde, daß unſere Handlungen nicht vergeblich ſeyn ſollen. Daher iſt es z. E. eine höchſt verdrüßliche Sache, wenn man einen unterrichten ſoll, welcher nicht Achtung giebt.

§ 105.

Was wircklich ſeyn oder werden ſoll, das muß auch möglich ſeyn. Daher verlangen die Begierden eines Geiſtes, der dieſes zu beurtheilen fähig iſt, nicht nur die Wircklichkeit, ſondern eben deswegen auch die Möglichkeit ihres Objectes, und wünſchen dasjenige in ihrer Gewalt zu haben, wodurch die Erlangung deſſelben möglich wird. Dieſe Begierde äuſſert ſich alſo. Denn wir ietzo nach einer Sache wircklich zu ſtreben nicht vor gut befinden, ſondern uns daſſelbe zu anderer Zeit vorbehalten, oder meinen, daß daſſelbe in unſere Abſichten künftig einſchlagen könne; ſo wollen wir zum wenigſten, daß uns daſſelbe möglich bleiben, und die Mittel darzu in unſerer Gewalt ſeyn ſollen. Aeuſſert ſich hernach eine gute Gelegenheit, der Sache ſelbſt habhaft zu werden; ſo verwandelt ſich dieſer Trieb in eine Begierde, die gegenwärtige Möglichkeit derſelben ſich zu Nutze zu machen, § 68. Aus der Begierde nach Möglichkeit hat man z. E. die Anſchaffung groſſer Bibliothecken, eines mannigfaltigen Hausrathes u. ſ. f. groſſentheils herzuleiten. Wenn dieſe Begierde aus der Art ſchlägt, und ſich in ein bloſſes

Die ſiebende Eigenſchaft. Die Begierde nach Möglichkeit.

Begehren der Möglichkeit verwandelt, § 76; ſo entſtehen daraus vielmahl die lächerlichſten Thorheiten. Ein nicht geringerer Fehler iſt es, daß man an manchen Leuten wahrnimmt, daß ſie etwas bloß deswegen thun, weil ietzo die Gelegenheit darzu vorhanden iſt, ungeachtet ſie viel wichtigere Zwecke dadurch verlieren, z. E. ſie verſäumen ihre nothwendigſten Verrichtungen und gehen ſpatzieren, weil es ein ſchöner Tag iſt. Wer dergleichen öfters thut, bey dem kan man ſchlieſſen, daß die Neigung, ſich der Gelegenheit zu gebrauchen, zu einer beſondern erzeugten Begierde geworden iſt, § 76. Gleichwie wir aber die Möglichkeit unſerer gewünſchten Objecte begehren: alſo verabſcheuen wir hingegen die leichte Möglichkeit des Uebels, welche Verabſcheuung öfters erſtaunend heftig wird, zumahl wenn man, welches gar leicht geſchehen kan, die Vorſtellung der leichten Möglichkeit des Unglücks mit der Vorſtellung der Wahrſcheinlichkeit oder Gegenwart deſſelben verwirret. Es iſt z. E. nichts anders, was einem, der von einer ſteilen Höhe hinunter in den Abgrund ſieht, einen Schwindel verurſachet, als die Vorſtellung der Möglichkeit des Hinunterſtürtzens.

Die Begierde der Gelegenheit zu gebrauchen.

Verabſcheuung der leichten Möglichkeit des Uebels.

§ 106.

Die achte Eigenſchaft. Der Trieb nach Glückſeligkeit.

Wenn unſere Begierden erfüllet werden, ſo entſtehet Vergnügen, § 24. Wir begehren daher daſſelbe, weil wir die Erfüllung derſelben

derſelben verlangen. Werden hingegen unſere Begierden nicht erfüllet, ſo entſtehet Schmertz, § 24, welchen wir deswegen verabſcheuen, § 98. Es entſtehet demnach aus allen Begierden zuſammen genommen ein Verlangen, dieſelben allerſeits mit Vergnügen erfüllet zu ſehen, und von allem Schmertze befreyet zu ſeyn, welches der Trieb nach Glückſeligkeit genennet wird. Weil wir nun auch eine Begierde zu leben, § 101, ingleichen eine Begierde nach vollkommener Sicherheit der gewünſchten Objecte haben, § 102; deren Erfüllung der Glückſeligkeitstrieb mithin auch verlanget: So iſt derſelbe, in ſeinem gantzen Umfange betrachtet, ein Trieb nach einem unaufhörlichen Leben, darinnen alle unſere Wünſche mit Vergnügen beſtändig erfüllet werden, und darinnen wir nicht nur von allem Schmertz befreyet ſind, ſondern in welchem auch kein Unglück weiter möglich iſt. Man ſiehet hieraus, daß der Trieb nach Glückſeligkeit in der That auf ein unendliches Object, nemlich auf ein ſolches gehet, deſſen er unendlich fort genieſſen will. Da nun die Erlangung deſſelben durch nichts anders, als durch den Willen und die Macht unſeres Schöpfers, möglich iſt; ſo iſt offenbar, daß der Trieb nach Glückſeligkeit allezeit verirret ſey, wenn der Menſch in anderer Ordnung nach ſeiner Glückſeligkeit ſtrebet, als in derjenigen, da er ſich ſeinem Schöpfer

Der Trieb nach Glückſeligkeit gehet auf ein unendliches Object, und führet zu GOtt.

in allen Stücken gefällig zu machen ſucht, und der Gnade deſſelben verſichert iſt, daher auch der Trieb nach Glückſeligkeit dem Menſchen, ſobald er nur die Sache recht überleget, allezeit auf GOtt zu führen pfleget. Es iſt auch deswegen nicht zu verwundern, daß die Vorſtellung von dem gäntzlichen Verluſte der göttlichen Gnade einen in die äuſſerſte Angſt und Verwirrung ſetzet, ja in Verzweifelung ſtürtzet, weil hierdurch ſeine gantze Glückſeligkeit unmöglich gemacht wird, das iſt, das Object aller ſeiner Begierden verlohren gehet.

§ 107.

Der Glückſeligkeitstrieb iſt keine Grundkraft.

Dabey aber iſt doch unleugbar, daß der Trieb nach Glückſeligkeit keine beſondere Grundkraft, § 94, ſondern eine Folge aller wirckſamen Begierden zuſammen genommen, und alſo nur ein Generaltrieb ſey. Daher kan man auch aus demſelben nicht erklären, warum der Menſch dieſes oder jenes begehre oder verabſcheue. Man begehret vermöge des Glückſeligkeitstriebes alles mögliche Gute und Vergnügen. Warum man aber dieſes oder jenes vor gut oder böſe halte, und ſein Vergnügen in etwas finde oder nicht, das muß aus den ſpecialen und determinirten Begierden einer Seele aufgelöſet werden.

Warum die Menſchen ihre Glückſeligkeit immer in andern Objecten ſuchen.

Weil nun in unterſchiedenen Perſonen bald dieſer bald jener Trieb ſtärcker iſt, und weil ſie auch ihre Freyheit unterſchiedlich gebrauchen; ſo verſtehet man

man daraus, warum verſchiedene Menſchen auch ihre Glückſeligkeit immer in andern und andern Objecten am meiſten zu ſetzen und zu ſuchen pflegen. Ich will weiter unten zeigen, wie aus dem Glückſeligkeitstriebe, wenn er ſich durch eine Verirrung nur auf dasjenige Vergnügen richtet, dabey man ſich gantz oder gröſtentheils bloß leidend verhalten darf, die Wolluſt entſtehe. Dieſes iſt noch zu erinnern, daß das Vieh keines Glückſeligkeitstriebes fähig ſey, weil es die abſtracte Idee, welche derſelbe zum Objecte hat, nicht zu dencken vermag, § 25. Daher man ihm nicht mehr als eine Wirckſamkeit gewiſſer ſinnlicher Begierden zuſchreiben kan, deren Erfüllung in ihnen eine angenehme Empfindung nach ſich ziehet.

Das Vieh iſt keines Glückſeligkeitstriebes fähig.

§ 108.

Die neunte Eigenſchaft. Der moraliſche Geſchmack,

Endlich iſt auch noch der moraliſche Geſchmack eine Wirckung, welche aus allen Begierden zuſammen genommen entſtehet. Der moraliſche Geſchmack iſt derjenige Zuſtand der Seele, welcher macht, daß uns gewiſſe Dinge, welche zu dencken einige Abſtractionskraft erfordert wird, angenehm oder unangenehm ſind, gut oder ſchlecht zu ſeyn ſcheinen, ohne daß wir zu ſagen wiſſen warum, oder wenigſtens ehe wir noch die Urſachen davon anzugeben wiſſen, z. E. manche Leute finden einen Geſchmack an einer weitläuftigen, andere an einer kurtzen Schreibart. In der Muſic, in der Beurtheilung der

 Poeſie,

Poeſie, Baukunſt, Aufführung und unzehligen andern Stücken iſt der Geſchmack der Menſchen ſehr unterſchieden. Man wird leichte den Vergleichungspunct einſehen, warum dieſer Zuſtand der Seele ein Geſchmack genennet wird, weil uns nemlich bey dem Geſchmacke körperlicher Dinge die Sachen ebenfalls durch die bloſſe Empfindung ohne Erkenntniß der Urſachen ſchon angenehm und unangenehm ſind. Weil man nun von der Annehmlichkeit auf eine vorhergegangene Begierde ſchlieſſen kan, § 24; ſo muß der höhere Grund des moraliſchen Geſchmackes darinnen liegen, daß wir bey demſelben eine danckele Empfindung von der Uebereinſtimmung oder dem Streite der Sachen mit gewiſſen Begierden unſeres Willens haben, welche Begierden ſelbſt aber wir nicht zu nennen wiſſen, weil wir noch keine deutliche Erkenntniß von denſelben haben, oder auch wohl nicht geſchickt ſind, uns dergleichen zu erwerben. Weil demnach der moraliſche Geſchmack nichts anders als ein aus vielen Begierden entſtehendes dunckeles Begehren oder Verabſcheuen der Sache iſt, ſo habe ich davon lieber an dieſem Orte als in dem 4ten Capitel handeln wollen.

Was der Grund deſſelben iſt.

§ 109.

Warum der moraliſche Geſchmack ſo unterſchieden iſt.

Der moraliſche Geſchmack entſtehet alſo aus den Begierden. Die Begierden müſſen ſich in der Wahl ihrer Objecte nach den

Urtheilen

Urtheilen des Verſtandes richten, welche er von der Beſchaffenheit der Sache fället, um welcher willen ſie Objecte der Begierden ſind oder ſeyn können, § 5, 59, 60. Da nun die Grade und Richtungen der Begierden in allen Menſchen unterſchieden ſind, und da ſich dieſelben in iedwedem beſondern Falle nach den eben ſo ſehr unterſchiedenen Begriffen und Urtheilen des Verſtandes richten müſſen: ſo iſt leichte zu erachten, daß der moraliſche Geſchmack einer unendlichen Mannigfaltigkeit unterworfen ſeyn müſſe. Beſonders muß die groſſe Menge der erzeugten Begierden, welche ſich in den Gemüthern zu finden pflegen, § 76, 77, nebſt der mehrern oder wenigern Cultur des Verſtandes den moraliſchen Geſchmack gar ſehr verändern. Vieles kömmt alſo auf die Erziehung und Angewöhnung, auf Lehre und Unterricht an. Weil aber dennoch der moraliſche Geſchmack von der willkührlichen Einrichtung des menſchlichen Gemüthes abhanget, ſo kan er den Menſchen auch zum Lobe und Tadel zur Tugend und zur Schuld angerechnet werden, und es hat ſich einer damit ſchlecht verantwortet, wenn er ſeine Thorheit damit entſchuldigen will, daß er einmahl ein Vergnügen an der Sache finde, und nichts davor könne, daß dasjenige, woran andere einen Geſchmack finden, ihm nicht eben ſo angenehm ſey, z. E. manche Leute haben keinen Geſchmack am

Der moraliſche Geſchmack kan den Menſchen zugerechnet werden.

gründlichen Studieren, ſondern ſie vertändeln an ſtatt deſſen die Zeit mit Hunden, Vögeln, Pferden, beluſtigenden Büchern und dergleichen. Allein wenn iemand geſtehet, daß er an demjenigen, was wahrhaftig gut und edel iſt, keinen Geſchmack findet, ſo thut er hiermit nichts weiter, als daß er eine ſehr ſchlechte Verfaſſung ſeines Gemüthes verräth.

§ 110.

Wenn der moraliſche Geſchmack gut oder verdorben iſt.

Wenn der moraliſche Geſchmack gut ſeyn ſoll, ſo muß uns vermöge deſſelben eine Sache nach Proportion ihres wahren Werthes angenehm oder unangenehm ſeyn, gut oder ſchlecht vorkommen. Wo demnach in einem Gemüthe die Tugend gar nicht oder nicht in dem gehörigen Grade befindlich iſt, da iſt der moraliſche Geſchmack nothwendig verdorben, weil das alleredelſte Object demſelben gleichfalls entweder gar nicht oder nicht gnugſam angenehm iſt. Ferner iemehr ſich die Grundbegierden von ihrem weſentlichen Objecte verirret haben, und auf bloſſe einzelne Umſtände gerathen ſind, § 76, 77, und iemehr der Verſtand mit mangelhaften Begriffen, Irrthümern und Vorurtheilen angefüllet iſt, daher alsdenn auch iedwede Begierde ihr Object am unrechten Orte, nemlich in Dingen ſuchet, darinnen es nicht anzutreffen iſt; deſto mehr wird der moraliſche Geſchmack verdorben.

Wie er zu verbeſſern iſt.

Er kan demnach durch nichts als durch Erkenntniß

der

der Wahrheit und Tugend verbeſſert werden, und wenn wir darzu in andern Leuten etwas beytragen wollen, ſo müſſen wir zuförderſt für beſſern Unterricht ihres Verſtandes ſorgen, § 5, 59.

Das VII Capitel.

Von den menſchlichen Grundbegierden.

§ 111.

Ich verſtehe unter den menſchlichen Grundbegierden diejenigen, deren Object etwas iſt, welches in einer abſtracten Idee gedacht werden muß, und welche dahero die menſchliche Natur vor den andern Thieren voraus hat, und dieſen ſetze ich die bloß thieriſchen Triebe entgegen, § 95. Der erſte unter den menſchlichen Grundtrieben iſt der Trieb nach unſerer eigenen Vollkommenheit, oder das Verlangen, unſern Zuſtand in ſeiner gehörigen Vollkommenheit zu ſehen und immer vollkommener zu machen. Der Begriff, welcher im Verſtande zu dieſem Triebe gehörig iſt, und das Muſter ſeiner Handlungen abgiebt, § 92, iſt ein beſtändiges plus ultra, das iſt, die Idee der beſtändigen Vermehrung unſerer Kräfte und Vollkommenheiten.

Der erſte Grundtrieb, nach unſerer eigenen Vollkommenheit.

§ 112.

Um die Richtigkeit dieſes Grundtriebes zu erweiſen haben wir Achtung zu geben, ob demſelben, alle die Kennzeichen zukommen,

Beweis deſſelben.

men, welche wir § 93, 94 zu einem Grund-triebe erfordert haben. Daß er nicht an und vor ſich ſelbſt böſe ſey, braucht keines Beweiſes. Daß er allgemein ſey, kan man auch ſicherlich annehmen. Denn wer würde ſich wohl nicht in vollkommenere Umſtände zu kommen wünſchen? Ferner kan er auch aus keinem andern hergeleitet werden. Es ſind nur zwey anſcheinende Möglichkeiten, wie dieſer Trieb vielleicht aus andern erkläret werden könne, wenn man ſich nemlich vorſtellen wolte, ob er vielleicht ein Theil von dem Glückſeligkeitstriebe ſey, oder aus der Eigenliebe entſpringe. Die erſte aber fällt dadurch hinweg, weil aus dem Vollkommenheitstriebe allererſt der Grund herzuholen iſt, warum die Menſchen ihre Glückſeligkeit in dem Beſitz und Wachsthum der Vollkommenheit ſuchen, § 107. Unter der Eigenliebe aber kan man nichts anders verſtehen, als das Vergnügen an ſeinen eigenen Vollkommenheiten, wiefern uns daſſelbige zu gewiſſen Thaten antreibet. Dieſes Vergnügen aber läßt ſich abermahl nicht erklären, wenn man nicht ſchon ein Verlangen nach ſeiner Vollkommenheit voraus ſetzet, § 24. Daß endlich dieſer Trieb auch eine wircklich einfache Grundkraft ſey, iſt daraus offenbar, weil er ſein Object allezeit um einerley nächſter Urſache willen verlanget, nemlich deswegen, weil wir dadurch eine Vermehrung der Vollkommenheit unſers Zuſtandes zu erlangen gedencken.

§ 113.

§ 113.

Was inſonderheit die Allgemeinheit dieſes Triebes anlanget, ſo will ich hierbey eine Erläuterung hinzuſetzen, welche nicht nur bey dieſem, ſondern auch bey allen übrigen Grundtrieben zu mercken iſt. Es kan einem vorkommen, als ob manche Leute ſo niederträchtig wären, daß ihnen an dem Wachsthum ihrer Vollkommenheit nichts gelegen ſey. Allein man wird dieſes zu behaupten aufhören, wenn man erweget, 1) daß die Grundbegierden nicht alle in iedwedem Gemüthe einerley Grad der Stärcke beſitzen, 2) daß die Wirckung der einen Begierde durch die Wirckung der übrigen ſehr eingeſchränckt, unterdrückt und verhindert werden könne, 3) daß die Begierden, weil ſie eine Art des Wollens ſind, ſich nach dem Urtheile des Verſtandes richten müſſen, § 2. Daher ſie durch das Urtheil deſſelben bald auf dieſes bald auf jenes Object, in welchem das verlangte Weſen befindlich zu ſeyn ſcheinet, gerichtet werden. Es kömmt daher viel auf den Gebrauch und die Cultur des Verſtandes, auf die Erziehung und Angewöhnung an, deswegen ſich auch ein Trieb von ſeinem wahren Object gar verirren, und aus Selbſtbetrug auf bloſſe Scheingüter verfallen kan. Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn die Menſchen ihre Vollkommenheit immer in andern Dingen, und öfters in den niederträchtigſten Sachen ſuchen,

Cautelen, welche bey Beurtheilung der Grundtriebe zu beobachten ſind.

ingleichen wenn ſie auch ihre erkannte Vollkommenheit in unterſchiedenem Grade der Heftigkeit begehren.

Wie vielerley Vollkommenheiten es giebt.

§ 114.

Um nun die mannigfaltigen Wirckungen des Vollkommenheitstriebes einzuſehen, muß man bedencken, daß zwar überhaupt eine Sache dadurch allezeit vollkommener wird, wenn ſie zu mehrern Thätigkeiten und Wirckungen tüchtig, und alſo die Summe derjenigen Dinge vermehret wird, welche durch ſie möglich ſind. Denn die Vollkommenheit überhaupt beſtehet in nichts anders als in der Vergleichung des Zuſtandes einer Sache mit der Summe derjenigen Thätigkeiten und Wirckungen, welche durch dieſelbe möglich ſind, und wie dieſe zunimmt, ſo wird auch die Vollkommenheit wachſen, welches eine Materie iſt, die in die Ontologie gehöret. Inſonderheit aber muß man die Vollkommenheit eines Dinges aus demjenigen Begriffe ermeſſen, welchen man von dem Weſen deſſelben hat. Denn man könte gar nicht mit Verſtande ſagen, daß dieſe oder jene Sache vollkommener geworden ſey, wenn ſie nicht in Anſehung desjenigen Weſens, wodurch wir ſie dencken, vollkommener geworden wäre. Es giebt demnach zweyerley Vollkommenheiten, die weſentlichen, wodurch dasjenige Weſen, welches wir an einer Sache betrachten, vollkommener wird, und die zufälligen, wodurch der Sache überhaupt mehrere Folgen

möglich

möglich werden, ob ſie ſich gleich auf das ietzo betrachtete Weſen nicht beziehen. Z. E. An einem Aſtronomiſchen Globo iſt es eine weſentliche Vollkommenheit, daß die Poli am rechten Orte ſtehen, hingegen daß er ein koſtbares Geſtelle hat, iſt eine zufällige Vollkommenheit.

§ 115.

Weitere Ausführung der weſentlichen Vollkommenheit.

Das Weſen eines Dinges beſtehet allezeit in gewiſſen Kräften, und wenn es zufällig iſt, ſo iſt es um gewiſſer Abſichten willen hervorgebracht worden. Was dahero ein Ding oder ſeine weſentliche Kräfte erhält, vermehret, anzeiget, oder mehr auszurichten geſchickt macht, das iſt eine Vollkommenheit in Anſehung ſeines Weſens. Wenn man aber wiſſen will, ob es eine wahre Vollkommenheit ſey, ſo muß man die Endzwecke aufſuchen, um welcher willen es da iſt, und Achtung geben, ob alles mit denſelbigen wohl übereinſtimme. Es muß demnach ein Trieb, welcher auf die Vollkommenheit unſeres Zuſtandes gehet, ſowohl die weſentliche als zufällige Vollkommenheit deſſelben verlangen, iedoch natürlicher Weiſe die weſentliche am meiſten; daher es auch kömmt, daß man diejenigen Bemühungen, welche dasjenige Weſen, wodurch ſich der Menſch von dem Viehe unterſcheidet, vollkommener machen, oder einen hohen Grad der Kräfte deſſelben voraus ſetzen, edler nennet, als andere, die nur zum Ver-

Der Vollkommenheitstrieb verlanget ſowohl die weſentlichen als zufälligen Vollkommenheiten.

gnügen, oder zu den niedrigen Endzwecken dienen, oder nicht viel Verſtand erfordern. Z. E. Jedermann hält das Studieren vor eine edlere Verrichtung, als das Spielen, oder das Vieh zu hüten.

§ 116.

Wie er dahero wircket.

Sobald wir dahero eine Kraft in uns gewahr werden, ſo muß aus dem Vollkommenheitstriebe ein Verlangen entſtehen, dieſelbe zu gebrauchen, zu erhalten, zu mehrern Verrichtungen geſchickter zu machen, und ſich auch bewuſt zu werden, daß dieſes alles geſchehe § 97, 102. Eben ſo ſuchen wir uns auch dasjenige, was auſſer uns iſt, zu Nutzen zu machen, wiefern es in unſeren Zuſtand einen Einfluß haben kan. Wo dieſe Triebe ſo ſchwach oder verhindert ſind, daß ſie nach ihren Objecten nicht durch wirckliche Anwendung der menſchlichen Kräfte ſtreben; ſo ziehen ſie doch zum wenigſten dieſe Folge nach ſich, daß uns die Vermehrung unſerer Vollkommenheit, wo wir ohne beſchwerliche Mühe darzu kommen, angenehm und wohlgefällig iſt.

Was ſeine Wirckung iſt, wenn er ſchwach iſt.

§ 117.

Wie der Wahrheitstrieb, nebſt ſeinen Theilen und Wirckungen entſtehet.

Weil nun ein Verſtand in uns iſt, ſo entſtehet aus dem Vollkommenheitstriebe die Begierde, den Verſtand zu gebrauchen, und damit auf mancherley Weiſe thätig zu ſeyn. Daraus flieſſet die Begierde zu empfinden, den Verſtand mit ſehr vielen Begriffen anzufüllen, zu dichten

u. ſ. f.

u. ſ. f. Weil auch ferner in dem menſchlichen Verſtande gewiſſe höchſte Gründe und Kennzeichen des Wahren und Falſchen verborgen liegen, wodurch ſich eben der menſchliche Verſtand von dem thieriſchen unterſcheidet, und von denen in der Vernunftlehre gehandelt wird; ſo entſtehet aus dem Vollkommenheitstriebe ferner eine Bemühung in dem Menſchen, ſeine Gedancken mit dieſen höchſten Gründen der Vernunft zu vergleichen, um ſich bewuſt zu werden, ob ſie damit übereinſtimmen oder nicht. Daher entſtehet die **Bemühung Schlüſſe zu machen, die Urſachen der Dinge zu erforſchen,** u. ſ. f. Weil durch alle erzehlte Bemühungen die Erkenntniß der Wahrheit möglich wird, ſo kan man dieſelben zuſammen genommen den **Wahrheitstrieb** nennen. Weil der Verſtand unſere vollkommenſte Kraft iſt, und welche zu einer beſtändigen Wirckung eine der geſchickteſteu iſt, ſo iſt der Wahrheitstrieb beſtändig geſchäftig. Man wird aber aus der beygebrachten Erklärung verſtehen, daß er nur ein Theil und Determination des Vollkommenheitstriebes, nicht aber eine beſondere Grundkraft ſey. Weil nun der Vollkommenheitstrieb immer nach mehrern ſtrebet, und die Deutlichkeit eine unentbehrliche Vollkommenheit unſerer Erkenntniß iſt; ſo iſt an dem Wahrheitstriebe noch als ein beſonders merckwürdiger Theil die **Begierde** Begierde nach Deutlichkeit.

nach

nach Deutlichkeit anzumercken. Wenn der Wahrheitstrieb durch eine Verirrung aus der Art ſchlägt § 76; ſo können daraus die Neugierigkeit, der Aberglaube, der Unglaube, davon an ſeinem Orte gehandelt wird, nebſt unzehligen andern erzeugten Begierden entſtehen. Weil es uns auch vermöge der Wahrheitsbegierde angenehm ſeyn muß, wenn wir irgendwo Wahrheit wahrnehmen, oder nach Regeln, welche mit Abſtraction erkannt ſeyn wollen, handeln; ſo entſtehet daraus unter andern die Luſt zu ſpielen, das Vergnügen an der Poeſie, Muſic und dergleichen. Denn an dergleichen Dingen vergnügen wir uns um des Regelmäßigen willen, das darinnen iſt.

Vergnügen an Spielen, Poeſie, Muſic u. d. g.

§ 118.

Wie das Verlangen Vernunftmäßig zu verfahren entſtehet.

Weil ferner der Verſtand vermöge ſeines Weſens eintzig und allein geſchickt iſt, das Muſter unſerer Thaten, wodurch alle unſere Endzwecke mit Gewißheit erhalten werden können, zu beſtimmen; ſo entſtehet ferner aus dem Vollkommenheitstriebe, wieferne er ſich auf den Verſtand richtet, das **Verlangen vernunftmäßig zu verfahren**, das iſt, in allen unſern Thaten nichts zu beginnen, als wo uns der Verſtand zeiget, daß unſere Endzwecke ſolchergeſtalt mit einer völligen, oder doch mit der meiſten Gewißheit befördert werden können. Das Gegentheil davon nennen wir eine ungereimte That, welche wir mithin verabſcheuen. Es

äuſſert

äuſſert ſich dahero die Begierde, vernunft- mäßig zu handeln, ſowohl in der Einrichtung unſerer Urtheile, als in der Vollſtreckung derſelben. Wir wollen keinen Satz als wahr gelten laſſen, als welchen wir gnugſam beweiſen können, nemlich da wir entweder den Gegenſatz deſſelben gar nicht dencken können, oder doch ſonſt eine aus dem Weſen unſerer Seele herrührende Verbindlichkeit erkennen, auf denſelben nicht weiter Acht zu haben, oder daher Gelegenheit zu nehmen, uns ein Bedencken zu machen, ob wir nach demſelben handeln wollen oder nicht. Eben ſo verlangen wir auch, daß alle andere menſchliche Thaten alſo eingerichtet werden ſollen, daß ſie richtigen Urtheilen des Verſtandes nicht zuwieder ſind. Eine That, welche nicht auf dergleichen Urtheile gegründet wird, halten wir vor unvernünftig und verabſcheuen dieſelbe. Worinnen es ſich äuſſert.

§ 119.

Der menſchliche Körper iſt gleichfalls mancherley Vollkommenheiten fähig, welche ihn zu mancherley Wirckungen geſchickter machen, oder welche ſelbſt eine Schönheit deſſelben ausmachen, oder eine Vollkommenheit der Seele anzeigen. So weit wir dahero einen Begriff davon haben, ſo muß aus dem Vollkommenheitstriebe auch ein Verlangen nach den Vollkommenheiten des Leibes entſtehen. Dergleichen iſt z. E. die Stärcke und Geſchicklichkeit des Das Verlangen nach Vollkommenheit des Leibes.

Leibes

Leibes in mancherley körperlichen Uebungen, und Künſten, welche vermittelſt eines gewiſſen Gebrauches unſerer Glieder ausgeübet werden, dergleichen das Singen, Schreiben, Inſtrumente ſpielen u. d. g. ſind. Die Natur des Vollkommenheitstriebes bringt es mit ſich, daß wir dergleichen Fertigkeiten theils haben, theils aber auch, wenn wir ſie haben, gebrauchen und weiter vermehren wollen.

§ 120.

Wie die Begierde nach Freyheit entſtehet.

Wenn wir weiter wahrnehmen, daß unſer Zuſtand nicht nur durch diejenigen Kräfte und Eigenſchaften, welche ſich in unſerer Perſon befinden, ſondern auch durch gewiſſe Verhältniſſe, in welchen wir mit andern Dingen ſtehen, vollkommener wird; ſo richtet ſich der Vollkommenheitstrieb auch auf dieſelbigen, und begehret dieſelben. Weil uns mehrere Thaten zu unternehmen möglich ſind, wenn wir unſerm eigenen Urtheile folgen können, als wenn wir uns nach dem Willen anderer Leute richten müſſen; ſo entſtehet daraus die Begierde nach Freyheit.

Die Begierde nach Macht, Reichthum, Freundſchaft Ehre.

Es giebt gewiſſe beſtändige Verhältniſſe, welche durch den Willen anderer Menſchen eingeführet werden, oder doch ihre Wirckung dadurch thun. Auf dieſelben alle richtet ſich der Vollkommenheitstrieb, wiefern wir den Werth derſelben erkennen, oder zu erkennen vermeinen. Daher entſpringet die Begierde nach Macht, Reichthum,

Freund-

Freundſchaft und Ehre. Unter der Ehre verſtehe ich einen ſolchen Zuſtand, da andere uns Vollkommenheiten oder gar Vorzüge vor andern zuſchreiben, und geneigt ſind, in ihrem Bezeigen gegen uns denſelben gemäß zu verfahren. Es reitzet daher die Ehre den Vollkommenheitstrieb auf zweyerley Art, einmahl indem ſie die Vollkommenheit unſeres Zuſtandes vermehret, indem uns dadurch unzehlige andere Dinge, welche davon abhangen, zu bewerckſtelligen möglich werden, zum andern weil wir die Ehre, als ein Kennzeichen anſehen, daß wir die uns zugeſchriebenen Vollkommenheiten beſitzen. Die Ehrbegierde kan auch noch durch viel andere zufällige Urſachen vermehret werden. Denn wenn wir z. E. viel Menſchenliebe haben; ſo müſſen wir auch vermöge derſelben verlangen von ihnen werthgeſchätzt zu werden, weil ſie ſonſten keine Gegenliebe gegen uns haben könten. Hingegen wenn wir wenig Menſchenliebe und deſto mehr Eigenliebe haben, ſo wünſchen wir um ſo viel ſtärcker, andern vorgezogen zu werden. Wenn man dieſe Urſachen zuſammennimmt, ſo wird man begreiffen können, wie die Ehrbegierde in den menſchlichen Gemüthern ſo ſtarck werden könne. Aus der Ehrbegierde erfolget auch hernach ferner das Verlangen nach den äuſſerlichen Zeichen der Ehre, z. E. nach Ruhm, Lob, groſſem Range, Titeln, Complimen-

Warum die Ehrbegierde ſo ſtarck iſt.

Verlangen nach den Zeichen der Ehre.

plimenten u. ſ. f. § 76. Nemlich unter dem Lobe verſtehen wir eine Erklärung durch Worte, daß man einem Vollkommenheiten zuſchreibe. Ruhm iſt ein ſolches Lob, welches uns viele Leute beylegen, und darinnen ſie uns beſonders wichtige Vorzüge vor vielen andern zuſchreiben. Ein Compliment aber iſt ein ſolches äuſſerliches Bezeigen in dem Umgange, dadurch man eine Werthſchätzung des andern, und daher flieſſende Bereitwilligkeit, ihm zu dienen und Vorzüge zuzugeſtehen, zu erkennen giebt.

§ 121.

Das Verlangen ein Object gantz zu haben.

Weil es endlich zur Vollkommenheit ein mehrers beyträgt, eine Sache gantz zu haben, als nur einen Theil davon zu beſitzen; ſo bringet der Vollkommenheitstrieb auch das Verlangen mit ſich, ſein Object und den Genuß deſſelbigen gantz zu haben. Dieſe Begierde verdienet viel Aufmerckſamkeit, weil dieſelbe, wenn ſie aus der Art ſchlägt, zu den gröſten Thorheiten Anlaß zu geben pfleget, indem man vielfältig Leute antrifft, welche einen anſehnlichen Theil einer gewünſchten Sache, welchen ſie gar wohl hätten gebrauchen können, dennoch bloß deswegen eigenſinnig verachten und fahren laſſen, weil ſie nicht den gantzen geſuchten Endzweck in ſeiner höchſten Vollkommenheit auf einmahl haben können. Z. E. Einige verabſäumen das gantze Collegium, weil ſie den Anfang nicht gehöret haben, ungeachtet ſie

ſie keine Gelegenheit haben, es anderswo zu hören. Man hat oft bloß deswegen keine Luſt ſich eines Buches zu bedienen, weil man nicht die beſte Ausgabe davon beſitzet.

§ 122.

Der andere Grundtrieb. Das Verlangen nach der Vereinigung mit demjenigen, worinnen wir Vollkommenheit wahrnehmen.

Der andere unter den menſchlichen Grundtrieben iſt das **Verlangen nach der Vereinigung mit ſolchen Objecten, in welchen wir Vollkommenheit wahrnehmen, oder wahrzunehmen vermeinen.** Er iſt von dem vorigen darinnen unterſchieden, daß wir vermöge jenes unſere eigene Vollkommenheit begehren, vermöge dieſes aber die Vereinigung mit dem Vollkommenen auch **ohne Abſicht auf uns ſelbſt und auf den Nutzen**, welchen wir daher erwarten könten, dennoch wünſchen und uns daran vergnügen.

§ 123.

Beweis deſſelben.

Es würde unnöthig ſeyn, ſowohl die Güte als die Allgemeinheit dieſes Triebes zu erweiſen. Denn es iſt ſogleich offenbar, daß derſelbe die Materie zu den edelſten Tugenden darreiche. Und derjenige müſte ſich in der That ſelbſt vergeſſen haben, welcher leugnen wolte, daß ihm das vollkommenere nicht beſſer gefiele, obgleich andere Abſichten und Begierden ihn vielmahls hindern, daß er nicht wircklich darnach ſtrebet § 113.

Da uns auch das Vollkommenere ſchon um ſein ſelbſt willen, und ohne Abſicht auf unſern eigenen Nutzen gefällt, ſo erkennet man auch daraus, daß dieſer Trieb einen beſondern Grund habe, und aus dem Verlangen nach unſerer eigenen Vollkommenheit nicht entſtehen könne.

Ein Einwurf wird beantwortet.

Es würde vergeblich seyn, wenn iemand einwenden wolte, wir ſuchten die Vollkommenheit an andern Dingen deswegen, weil ſie uns Vergnügen verurſache, wodurch ſie denn auch zu Vermehrung der Vollkommenheit unſeres eigenen Zuſtandes etwas beytrage. Das letztere hat zwar ſeine Richtigkeit, allein es würde unmöglich erfolgen können, wenn nicht ein beſonderer Trieb darzu da wäre, welcher das Vergnügen an der Vollkommenheit um ihrer ſelbſt willen möglich machte § 24.

Noch ein anderer Einwurf.

Es läßt ſich auch dieſer Trieb nicht etwan mit dem vorigen in einen zuſammennehmen, weil iedweder ſein Object aus einem andern Grunde verlanget, und dahero weſentlich von dem andern unterſchieden iſt § 94. Wenn wir dahero in der menſchlichen Seele nur einen Trieb nach Vollkommenheit überhaupt ſetzen, und denſelben in das Verlangen der Vollkommenheit an ſich ſelbſt, und unſerer eigenen Vollkommenheit inſonderheit eintheilen wolten; ſo würden wir hiermit zwar einen allgemeinen Begrif ausgedacht, aber keine wahre Grundkraft des Willens be-

ſtimmt haben, weil eine wahrhaftige Grund-begierde ſich in dem Beſtreben nach ihrem Objecte beſtändig ähnlich bleiben muß § 94. Sie muß dahero ihr Object allezeit aus gantz einerley Grunde begehren, ob ſie gleich daſſelbige in mancherley Dingen ſuchen, und zu Erlangung deſſelben mancherley Mittel anwenden kan.

§ 124.

Mannigfaltige Folgen dieſes Grundtriebes.

Weil wir demnach mit demjenigen, worinnen wir Vollkommenheit wahrnehmen, in Vereinigung zu treten wünſchen, ſo entſteht daher das **Verlangen das Vollkommene zu ſehen und es zu betrachten**, weil ſolches theils ſchon eine Art der Vereinigung iſt, nemlich die Vereinigung der Idee mit unſerm Verſtande, theils aber auch einen Grund der Möglichkeit einer fernern Vereinigung abgiebt. Ferner nimmt daher auch das **Verlangen vollkommene Objecte**, ein iedwedes nach ſeiner Art **zu beſitzen, zu gebrauchen und zu genieſſen**. Es giebt zweyerley Vollkommenheiten an den Dingen, nemlich ideale, wenn wir gewiſſe Ordnung und Regeln daran wahrnehmen, und reale, wenn ſie an ſich eine Kraft und Werth haben, und Nutzen nach ſich ziehen. Durch die idealen Vollkommenheiten, werden daher bloß gewiſſe Gedancken in demjenigen möglich, welcher ſie betrachtet, durch die realen aber

werden auch ohne Abſicht auf unſere Gedancken gewiſſe andere Wirckungen möglich. Das Verlangen nach der Vereinigung mit dem Vollkommenen vergnüget ſich an allen beyden. Indem es ſich nun auf die idealen Vollkommenheiten richtet, ſo entſtehet daraus das Vergnügen an Schönheit, Schmuck und Zierrath, an Gemählden, Gebäuden, Gärten, Music, Poeſie, Beredſamkeit u. ſ. f. In den letzten Exempeln wircken gemeiniglich beyde Vollkommenheitstriebe zuſammen § 117.

§ 125.

Wie daraus der Trieb der moraliſchen Liebe entſtehet.

Unter allen Begierden, welche aus dieſem Grundtriebe abſtammen, iſt keine ſo merckwürdig als der Trieb der moraliſchen Liebe, welcher dahero noch beſonders erwogen zu werden verdienet.

Unterſchiedener Gebrauch des Wortes Liebe.

In weitem Verſtande nennet man ein iedwedes Begehren einer Sache Liebe, gleichwie die Verabſcheuung derſelben Haß.

Erſter Begriff der moraliſchen Liebe.

Unter der Liebe im engerm Verſtande aber, oder unter der wahren moraliſchen Liebe, verſtehet man eine ſolche Neigung die Endzwecke eines andern als ſeine eigene anzuſehen, ſich ihm gefällig zu machen, und ſich an dem Wohlſeyn deſſelben zu vergnügen, welche von demjenigen unterſchieden iſt, was man aus Furcht oder um eines geſuchten Nutzens willen thut.

Fernerer Be-

Es kan demnach die morali-

ſche

ſche Liebe in nichts anders beſtehen, als in einem ſolchen Zuſtande, da man den Willen des andern zu ſeinem Endzwecke macht ohne Abſicht auf ſich ſelbſt, ich meine ohne daß man ſich nach denſelben richtet, um einen andern Nutzen vor ſich ſelbſt, oder die Vermeidung ſeines eigenen Schadens zur Abſicht zu machen, und alſo lediglich um des andern willen. Nun beſtehet die Vereinigung der Geiſter darinnen, wenn einer die Endzwecke des andern als ſeine eigene ohne fernere Abſicht anſiehet. Denn die bloſſe Aehnlichkeit des Willens iſt zur Vereinigung der Geiſter noch lange nicht genug, gleichwie z. E. niemand ſagen wird, daß der Wille des Königes in Franckreich Franciſcus des erſten und des Kayſers Carls des fünften deswegen vereinigt geweſen iſt, weil ſie alle beyde gern Mayland haben wolten. Zwey Dinge ſind alsdenn allererſt vereinigt, wenn ſich das eine nach dem andern alſo richtet, daß wenn in dem Zuſtande des einen etwas verändert werden ſolte, auch der Zuſtand des andern dadurch verändert werden würde, und in ſofern werden ſie auch nur vor vereinigt gehalten. Die Geiſter ſind demnach dadurch allererſt vereinigt, wenn der eine die Endzwecke des andern als ſeine eigenen ohne fernere Abſicht anſiehet. Denn ſo lange nun jener den betrachteten Endzweck ſuchen wird, ſo lange wird ihn der

griff derſelben.

andere um jenes willen auch verlangen. Hingegen wird er aufhören, denſelben zu begehren, ſobald er erkennen wird, daß er von jenem nicht weiter verlanget werde. Es beſtehet demnach die moraliſche Liebe in dem Verlangen nach der Vereinigung mit vernünftigen Geiſtern ohne fernere Abſicht. Nun lehret die Erfahrung, daß zum wenigſten bey den Menſchen nichts anders ſey, was ein Verlangen nach der Vereinigung mit andern Geiſtern anzünden kan, als wenn wir an demſelben gewiſſe Vollkommenheiten anzutreffen glauben. Demnach iſt die moraliſche Liebe bey den Menſchen nichts anders als ein Verlangen nach der Vereinigung mit vernünftigen Geiſtern, das iſt, nach einem ſolchen Zuſtande, da dieſelben wechſelsweiſe iedweder die Abſichten des andern ohne fernern Endzweck vor ſich ſelbſt, als ſeine eigenen anſiehet, um der an ihm wahrgenommenen Vollkommenheit willen. Es wäre demnach keine wahre Liebe in uns möglich, wenn ſich nicht ein Grundtrieb in uns befände, die Vollkommenheit um ihrer ſelbſt willen zu begehren und ſich daran zu vergnügen.

Noch höhere Erklärung der Liebe.

Vollſtändige Erklärung des Grundweſens der menſchlichen Liebe.

Nothwendigkeit eines Triebes darzu.

§ 126.

Was vor Eigenſchaften aus dem Weſen der Liebe flieſſen.

Wenn man dieſen Begriff von der moraliſchen Liebe vorausſetzet, ſo werden ſich die Eigenſchaften, welche man an der Liebe wahr-

wahrnimmt, daraus leichte herleiten laſſen. Wer eine Vereinigung mit dem andern ſuchet, der bemühet ſich ihm gefällig zu machen. Denn ſonſt ſähe er die Endzwecke deſſelben nicht als ſeine eigene an. Eben deswegen vergnüget er ſich auch an dem Wohlſeyn des Geliebten, als an ſeinem eigenen. Er dienet dem Geliebten gern umſonſt, weil er vermöge der Liebe dabey keinen Endzweck vor ſich ſelbſt ſuchet. Er ſuchet Gegenliebe. Denn ſonſt wäre keine wechſelsweiſe Vereinigung möglich. Er will, daß der Geliebte mit ihm einerley Meinung ſeyn ſoll. Denn dieſes befördert die Vereinigung. Aus eben dem Grunde ſuchet er ſelbſt dem Geliebten ähnlich zu werden. Er redet gern mit dem Geliebten, er giebt ihm gerne nach. Denn dieſes ſind Mittel zur Vereinigung. Er iſt gern bey dem Geliebten und gehet mit ihm um. Denn dieſes iſt ſowohl ein Theil als Mittel der Vereinigung. Er glaubet auch dem Geliebten leichte, weil ihm alles was die Vereinigung mit denſelben ſtören könte, verhaßt iſt § 100. Jedoch ſind dieſe Eigenſchaften nicht eben der Liebe ſchlechterdings eigen, ſondern ſie können auch aus andern Gründen entſtehen. Welche aber nicht alle der Liebe eigen ſind.

§ 127.

Daher iſt es gekommen, daß man auch Wie dadurch der Gebrauch des Wor-

 andere

tes Liebe ſchwanckend geworden.

andere Neigungen, welche gewiſſe ſehr in die Sinne fallende Eigenſchaften mit der moraliſchen Liebe gemein haben, oder mit denen ſich dieſelbige leicht zu verknüpfen pfleget, mit dem Nahmen der Liebe benennet hat, welches leicht zu einer Verwirrung derſelben mit der eigentlich ſo genannten moraliſchen Liebe Anlaß geben kan. Denn daraus iſt nicht allein dieſes ohne Zweifel herzuleiten, was wir ſchon § 125 erinnert haben, daß man ein iedwedes Begehren Liebe genennet hat, ſondern man pflegt auch deswegen den natürlichen Trieb der Eltern und Kinder gegen einander ςοϱγὴ genannt, ingleichen den veneriſchen Trieb Liebe zu nennen, weil beyde, theils in ihren Folgen, der Liebe in gewiſſen Stücken ähnlich ſind, theils auch in den Menſchen die moraliſche Liebe ſich damit gemeiniglich zu verbinden pfleget.

Was man Eigenliebe nennet.

Man wird auch daraus abnehmen, warum man das Vergnügen an ſeinen eigenen wahren oder vermeinten Vollkommenheiten, § 112, oder auch wohl gar den Trieb, ſeine eigene Vollkommenheit zu befördern, überhaupt die Eigenliebe nennet. Man darf ſich aber dieſe ſchwanckende Bedeutung des Sprachgebrauches nicht irre machen laſſen, wenn man ſich anders im Ernſte bemühet, diejenigen Dinge, welche ein unterſchiedenes Weſen haben, auch in der That wohl aus einander zu ſetzen.

§ 128.

§ 128.

Weil man dahero öfters diejenige Bemühung ſich einem andern gefällig zu machen, dabey man doch ſeinen eigenen Nutzen zur Abſicht machet, welche aber aus andern Gründen ebenfalls unverwerflich ſeyn kan, gleichfalls Liebe nennet; ſo iſt es dahero gekommen, daß man die Liebe in die eigennützige oder unreine und reine Liebe eingetheilet hat. Man ſolte ſie vielmehr die ſcheinbare und wahre Liebe nennen. Ich ſage hiermit deswegen gar nicht, daß das Verlangen, ſeinen eigenen Nutzen zu befördern, der Liebe ſchlechterdings zuwieder ſey. Ich gebe zu, daß es damit verknüpft werden könne. Ich bin auch nicht in Abrede, daß die Hoffnung, ſeinen eigenen Nutzen durch iemanden zu befördern, einen Bewegungsgrund zur Liebe abgeben, und daß man dadurch Liebe gegen denſelben in ſich zu erwecken verſuchen könne. Nur ſo viel behaupte ich, daß die Begierde durch iemandes Hülfe ſeinen Nutzen zu ſchaffen, mit der Liebe nicht einerley ſey, und daß ſie auch von demjenigen, wovon wir eigentlich ſagen, daß es aus Liebe geſchehe, nicht der fernere Zweck ſeyn könne, weil das Weſen der Liebe aufhöret, wenn man ſie zu etwas machen will, das einen fernern Zweck habe § 125.

Was die eigennützige und reine Liebe heiſſet.

Warnung vor Misverſtande.

§ 129.

Die Güte des Willens reitzet die Liebe am meiſten.

Es hat vielmehr überhaupt ſeine Richtigkeit, daß ungeachtet alle an einem vernünftigen Weſen wahrgenommene Vollkommenheiten, ſie mögen auch wahre oder vermeynte ſeyn, Liebe gegen daſſelbe zu erwecken fähig ſind; dennoch nichts ſo viel Gewalt über unſer Gemüthe hat, als die Wohlthaten und Vortheile, welche wir von demſelben genieſſen, und die Güte des Willens, welche wir ihm zuſchreiben. Denn dadurch wird der Liebestrieb gar auf vielerley Art gereitzet. Denn erſtlich iſt die Vereinigung mit einem ſolchen Objecte am leichteſten möglich. Daher, ſo lange nicht neue Gründe hinzukommen, ſuchen wir ſie mit demſelben am meiſten § 105. Hiernächſt aber iſt auch die Gütigkeit und Dienſtfertigkeit ſelbſt eine der allergröſten Vollkommenheiten. Ja ſie iſt nicht nur überhaupt eine Vollkommenheit, ſondern weil ſie ietzo zu unſerem Vortheil inſonderheit gerichtet wird, ſo reitzet ſie zwey ſtarcke Begierden in uns, daher ſie deſto mehr vermag, und iemehr wir unſer eigenes Wohlſeyn ietzo wünſchen, oder uns der Liebe würdig achten, deſto gröſſer kömmt ſie uns vor.

Ohne dieſelbe iſt keine Liebe möglich.

Im Gegentheil wenn wir einer Perſon eine ſolche unverbeſſerliche Bosheit des Willens zuſchreiben, welche uns ſchädlich oder verhaßt iſt, ſo iſt gegen dieſelbige gar keine Liebe möglich,

wenn

wenn ſie gleich ſonſt allerhand andere Eigenſchaften, welche wir ſonſt für Vollkommenheiten halten, an ſich hätte, weil unſere Triebe, ſo oft wir mit Vernunft handeln, allezeit auf ein mögliches Object gehen § 105. Daher kan man z. E. den Teufel nicht lieben.

§ 130.

Der Trieb der natürlichen Menſchenliebe iſt allgemein.

Weil nun ſchon die allgemeinen Vorzüge der menſchlichen Natur ſehr wichtig und Liebe zu erwecken geſchickt ſind; und weil wir dieſelben ferner um ſo viel mehr vor groß achten, weil allezeit vor uns ſelbſt die angenehme Folge darinnen liegt, daß wir um derſelben willen auch Liebe verdienen, wozu noch ferner die Neigung des Gewiſſenstriebes kömmt, vermöge welcher wir andern eben das ſchuldig zu ſeyn erkennen, was wir von ihnen verlangen, davon bald mehreres geſagt werden ſoll: ſo muß der Trieb der natürlichen Menſchenliebe ein allgemeiner Trieb ſeyn. Ich meine er iſt eine ſolche Determination von dem Triebe nach der Vereinigung mit dem Vollkommenen, welche in allen Menſchen daraus nothwendig entſtehen muß. Dieſes beſtätiget auch die Erfahrung. Denn wo auch wegen des Wiederſtrebens anderer Begierden die Wirckungen der Menſchenliebe bey Leuten ſehr unterdrücket werden, da äuſ-

ſert

ſert ſich doch dieſelbe noch dadurch, daß die Menſchen ſich an den Geſprächen und dem Umgange mit andern Menſchen vergnügen, daß ſie an der Freude über das Wohlergehen anderer Theil nehmen, oder bey einem ſehr groſſen und ſinnlich gedachten Unglücke derſelben mitleidig werden, § 26. Im übrigen da bey der Freundſchaftsliebe die Ausſchweiffungen nicht ſo gewöhnlich als bey andern Begierden ſind, und wenig Leute ſich allzuguthertzig finden laſſen; ſo erhellet daraus in den meiſten Menſchen eine natürliche Schwäche dieſes Triebes, welche mit zu dem Verderben gehöret. Daher iſt es auch nicht zu verwundern, daß ſie durch das Uebergewichte anderer Begierden bey einigen ſo gar ſehr unterdrücket werden kan. Es iſt aber der natürliche Trieb der Menſchenliebe von unbeſchreiblichem Nutzen, weil die geſellſchaftlichen Pflichten ſonſt noch viel ärger übertreten werden würden.

Anmerckung von der natürlichen Schwäche deſſelben.

Von dem Nutzen deſſelben.

§ 131.

Was von einer gewöhnlichen Eintheilung der Liebe zu halten ſey.

Man theilet auch ſonſten die Liebe ein in die Liebe des **Wohlgefallens**, des **Wohlwollens**, des **Verlangens** und der **Vereinigung**. Allein es erhellet leichte, daß dieſes keine wahre Eintheilung von unterſchiedenen Arten der Liebe, ſondern nur eine Erklarung unterſchiedener Stücke ſey, welche bey der Liebe vorkommen. Denn wenn

wenn wir ein Object lieben ſollen, ſo muß es uns erſt gefallen, hernach werden wir geneigt, uns an dem Wohlſeyn deſſelben zu vergnügen, und ſtreben nach einer fernern Vereinigung mit ihm, und wenn wir derſelben völlig theilhaftig geworden, ſo wird die Liebe erfüllet, und verwandelt ſich in einen angenehmen Genuß des Geliebten, § 69, 13.

§ 132.

Der dritte Grundtrieb. Der Gewiſſenstrieb.

Endlich iſt der dritte unter den menſchlichen Grundtrieben der natürliche Trieb, ein göttliches moraliſches Geſetz zu erkennen, das iſt, eine ſolche Regel der menſchlichen Thaten zu glauben, darinnen beſtimmt wird, was GOtt aus Gehorſam um unſerer Dependenz willen von ihm gethan oder gelaſſen wiſſen, auſſerdem aber straffen will. Weil es nun eines von den natürlichen Grundgeſetzen der menſchlichen Seele iſt, nach welcher die Wirckungen derſelben aus einander folgen, daß wir die Begriffe des Verſtandes gegen unſere Begierden halten, um uns bewuſt zu werden, was in den Objecten derſelbigen dieſen gemäß oder zuwieder ſey, § 60; ſo entſteht daher eine Neigung über die Moralität, das iſt, über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ſeiner Thaten zu urtheilen, und wofern ſie dem Geſetze nicht gemäß ſind, deswegen GOttes Zorn und Straffe zu

Was das Gewiſſen iſt. fürchten. Nun nennet man das Urtheil über die Moralität ſeiner Thaten das Gewiſſen. Daher wollen wir den Grundtrieb, ein göttliches moraliſches Geſetz zu erkennen, welcher von jenem der Grund iſt, den Gewiſſenstrieb nennen.

Erſter Begriff des Gewiſſenstriebes.

Daß das Gewiſſen ſeinen Grund in einem Triebe des Willens hat.

Daß das Gewiſſen kein bloß theoretiſches Urtheil des Verſtandes ſey, ſondern ſeinen Grund in einem Triebe des Willens haben müſſe, kan man auch ſchon daraus urtheilen, weil es erfreuet und ängſtet, § 24.

Warnung vor Verwirrung.

Man verwirre aber das Gewiſſen nicht mit dem Bewuſtſeyn überhaupt, oder mit dem Bewuſtſeyn der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ſeiner Thaten überhaupt. Denn ein anders iſt, ſich ein Gewiſſen über etwas machen, ein anders aber, ſich nur überhaupt einer Unvollkommenheit in ſeinem Thun und Laſſen bewuſt ſeyn, und deswegen eine Reue ſeiner Thaten empfinden, weil man ſich bewuſt iſt, daß ſie vergeblich, oder wieder den Endzweck, oder ſchädlich ſind, oder daß dadurch der Liebe zuwieder gehandelt worden. Denn ob ſich gleich bey dem Bewuſtſeyn eines übertretenen göttlichen Geſetzes auch andere Arten der Reue zugleich damit verknüpfen können; ſo verbindet ſich doch nicht umgekehrt auch mit den letztern allezeit derjenige Zuſtand, da wir ſagen, daß wir uns ein Gewiſſen über etwas machen, z. E. man kan ſich bewuſt ſeyn, daß

man eine Feder wegen Eilfertigkeit nicht gut geſchnitten habe, und die Eilfertigkeit kan uns deswegen reuen, ohne daß wir uns ein Gewiſſen darüber machen. Das Deutſche Wort Gewiſſen drücket nicht dasjenige aus, was bey den guten Lateinern conſcientia, ſondern was religio heiſſet.

§ 133.

Der Gewiſſenstrieb iſt alſo bloß ein Trieb, gewiſſe Schuldigkeiten, das iſt, ſolche allgemeine Verbindlichkeiten zu erkennen, die man zu beobachten hat, wenn man auch den daher rührenden Nutzen oder Schaden nicht in Erwegung ziehen will, deren Uebertretung hingegen GOtt ſtraffen will, und auch, wenn ſein Geſetz nicht vergeblich ſeyn ſoll, ſtraffen muß. Der Beweis, daß es dergleichen Schuldigkeiten und alſo wahrhaftige moraliſche Geſetze GOttes gebe, gehört noch nicht hieher, ſondern wird an ſeinem Orte ausführlich erfolgen. Jetzo will ich zu mehrerer Erläuterung nur den Beweis beyfügen, daß wir mit dem Worte Schuldigkeit nach Anleitung der Natur denjenigen Begriff, welchen ich angegeben habe, verknüpfen. Es erhellet ſolches folgendergeſtalt. Wir unterſcheiden dasjenige, was uns eine Schuldigkeit aufleget, von den Bewegungsgründen überhaupt, und wenn wir durch Bewegungsgründe zu etwas geneigt

Was Schuldigkeiten ſind.

Beweis der gegebenen Erklärung davon.

neigt gemacht, oder auch völlig determiniret worden ſind; ſo folgt es deswegen noch nicht, daß wir eine Schuldigkeit darzu gehabt haben. Denn es giebt auch Bewegungsgründe zum Böſen, ingleichen zu gleichgültigen Sachen. Weiter iſt die Schuldigkeit von allem innerlichen und äuſſerlichen Zwange unterſchieden. Denn worzu man gezwungen wird, darzu hat man deswegen noch keine Schuldigkeit. Wir unterſcheiden die Schuldigkeit ferner von demjenigen, was man aus Furcht oder Hoffnung thut. Denn wie manches thut man aus Furcht, worzu man nicht verbunden iſt, und wie oft ſagen wir, dieſes oder jenes ſey unſer eigener Nutzen, es ſey aber auch unſere Schuldigkeit. Endlich iſt auch die Schuldigkeit mit demjenigen nicht einerley, was man bloß aus Liebe thut. Denn alle Menſchen kommen darinnen überein, daß eine Schuldigkeit nichts ſolches ſeyn dürffe, da es auf unſer eigenes Belieben ankommt, ob wir es thun wollen, oder nicht, ich meine, da das Weſen der Schuldigkeit durch die Veränderung unſers Willens hinwegfallen kan. Es bleibet dahero nichts übrig, als daß eine Schuldigkeit ein ſolches Thun oder Laſſen ſeyn muß, welches wir bloß aus Gehorſam gegen GOtt, als unſern höchſten Oberherrn, Schöpfer und Erhalter, um ſeines Befehls willen, beobachten ſollen.

ſollen. Es beſtehet dahero in dem Gewiſſenstriebe das ächte Grundweſen der geſetzlichen Verbindlichkeit. Denn die Verbindlichkeit des Geſetzes ſoll dasjenige ſeyn, was den Unterworfenen antreibt, den Befehlen ſeines Oberherrn zu gehorchen. Dieſes aber kan nichts anders ſeyn, als die Vorſtellung ſeiner Dependenz von demſelben. Unter der Dependenz iſt bey Geiſtern nichts anders zu verſtehen, als ein ſolches Verhältniß des einen gegen den andern, da der eine gewiſſe Güter von dem Willen des andern hat, dergeſtalt, daß wenn dieſer Wille hinwegfiele, auch die Güter hinwegfallen würden. Daher iſt offenbar, daß wir in allen Stücken von GOtt dependiren. Wie könte uns aber ſchon an und vor ſich ſelbſt die Vorſtellung der Dependenz zu Vollbringung der Befehle unſers Oberherrn antreiben, wenn nicht ein natürlicher Grundtrieb ins uns verhanden wäre, unſerer Dependenz von GOtt gemäß zu handeln?

Was die geſetzliche Verbindlichkeit und die Dependenz iſt.

Nothwendigkeit eines Grundtriebes darzu.

§ 134.

Es wird daher nicht nöthig ſeyn, beſonders zu erweiſen, daß der Gewiſſenstrieb ein von dem vorigen unterſchiedener Grundtrieb ſey, da das Object deſſelben von dem Objecte aller andern Triebe ſo ſehr unterſchieden iſt. Eben ſo überflüßig würde es ſeyn, die Güte deſſelben beweiſen zu wollen, indem

Daß der Gewiſſenstrieb ein beſonderer und guter Trieb iſt.

ja von ſich ſelbſt klar iſt, daß ohne die Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetze nichts gut ſeyn kan. Denn es fiele nicht nur die moraliſche Güte hinweg, ſondern weil GOtt die Uebertretung des Geſetzes ſtraffen müßte, ſo wäre auch keine wahre phyſicaliſche Güte verhanden, § 26.

§ 135.

Warum der Gewiſſenstrieb allgemein ſeyn muß.

Die Allgemeinheit des Gewiſſenstriebes aber bedarf eines beſondern Beweiſes, weil es wegen der vielfältigen Verhinderung und Unterdrückung deſſelben, § 113, das Anſehen gewinnen kan, als ob derſelbe in vielen Leuten fehle.

Erſter Beweis.

Wenn man erſtlich die Wircklichkeit der göttlichen Geſetze vorausſetzet, welche wir weiter unten darthun wollen; ſo wird man leichte einen Grund a priori einſehen, warum es einen angebohrnen Gewiſſenstrieb geben müſſe, § 93. Denn da GOtt zu viel geringern Endzwecken Grundtriebe anerſchaffen hat, welche groſſentheils auch zu mehrerer Sicherheit derſelben Endzwecke dienen ſollen; ſolte er nicht vor die Tugend als ſeinen Hauptendzweck auf eben die Art geſorget, ſondern die Menſchen in einen ſolchen Zuſtand geſetzet haben, in welchem es möglich wäre, allen Begriff von einem wahrhaftigen Geſetze GOttes zu vertilgen?

Anderer Beweis.

Es iſt auch der Weg, GOtt und ſeinen Willen durch Beweiſe zu erkennen, und das, was

uns davon geſagt wird, durch deutliche Schlüſſe zu beurtheilen, vor die meiſten Menſchen viel zu weitläuftig. Die meiſten Gelehrten bringen es nicht weit darinnen, und wie wollen vollends die Ungelehrten zurechte kommen. Da nun aber alle Menſchen dem göttlichen Geſetze unterworfen ſind, und darnach gerichtet werden ſollen; ſo iſt leichte zu erachten, daß er zur Erkenntniß deſſelben einen kürtzern Weg werde erſchaffen, und ſeinen Willen auf eine ſolche Art kund gethan haben, daß er zu iedermanns Wiſſen gelangen kan.

§ 136.

Mit dieſem ſtimmet auch die Erfahrung wohl überein. Alle Menſchen erkennen gewiſſe Dinge vor recht oder unrecht, billig oder unbillig, unter welchen Worten nichts anders als eine dunckele Vorſtellung eines allgemeinen Geſetzes verborgen liegt, § 133. Ein mittelmäßiger Verſtand wird in den ſchwerſten und verworrenſten Händeln gar bald gewahr werden, was dabey recht oder unrecht ſey, ungeachtet er keine hinlänglichen Gründe ſeines Urtheils deutlich angeben, oder doch nicht vertheidigen kan, woraus abermahl erhellet, daß eine natürliche Empfindung der Gerechtigkeit und Billigkeit in uns ſey, welche noch etwas mehr als die bloſſen Urtheile des Verſtandes zum

Noch andere Beweiſe a poſteriori, daß der Gewiſſenstrieb allgemein iſt. Erſter Beweis.

Anderer Beweis.

Dritter Beweis. Grunde hat. Die meiſten, welche ein göttliches Geſetz glauben, können doch keinen richtigen und unumſtößlichen Beweis deſſelben angeben. Ja die wenigſten Sittenlehrer beweiſen daſſelbige gründlich, und es iſt eine gewöhnliche aber wohlgegründete Klage, daß man faſt nirgends ſchlechtere Beweiſe als in moraliſchen Schriften antrifft. Gleichwohl iſt das natürliche Recht etwas, welches unſern gewöhnlichen Neigungen zuwieder iſt, und die Einſchränckung und Verbeſſerung derſelben verlanget. Nun möchte ich wiſſen, woher es komme, da man andere unerwieſene Dinge, welche unſern Neigungen zuwieder ſind, gar bald verworfen und verlachet hat, daß gleichwohl alle rechtſchaffene Leute das Recht der Natur gebilliget, und um der ſchlechten Beweiſe willen, welche man darinnen antrifft, gar nicht verworffen, ſondern vielmehr vor nöthig gehalten haben, auf beſſere zu ſinnen. Siehet man nicht hieraus augenſcheinlich, daß ein Zeuge vor die Wahrheit deſſelben in uns ſelbſt verborgen ſey?

Vierter Beweis. Die Gelehrten ſind noch immer uneinig, welches das principium ſey, worauf man die natürlichen Pflichten bauen müſſe. In den wichtigſten Pflichten aber kommen ſie gleichwohl alle überein. Ein iedweder ſucht dieſelben aus ſeinen Grundſätzen herzuleiten, und wiewohl ſolches vielmahls durch gantz unrichtige und

unzulängliche Schlüſſe geſchiehet, ſo ſiehet er doch die Unzulänglichkeit derſelben in dieſem Stücke nicht ein, läſſet ſich auch davon nicht überzeugen. Denn ſo gehet es. Wenn wir eine Folgerung zu glauben ſchon vorher geneigt ſind, ſo dürffen wir nur etwas, das einigermaſſen einem Beweiſe gleich ſiehet, erfunden haben, ſo halten wir dieſelbe dadurch ſchon vor erwieſen. Ich bin gewiß verſichert, daß die Weltweiſen meiſtentheils die Grundſätze nicht in der Abſicht ſuchen, daß ſie daraus erkennen mögen, was recht oder unrecht ſey. Ihre Bemühung iſt vielmehr ordentlicher Weiſe nur dieſe, daß ſie die Pflichten, welche dem Menſchen die Natur lehret, in ein ordentliches Lehrgebäude verfaſſen, und deswegen Gründe ſuchen wollen, woraus ſich dieſelben herleiten laſſen, welches auch der Gründlichkeit gar nichts verſchläget, wenn nur ſonſt die Schlüſſe, deren ſie ſich bedienen, ihre Richtigkeit haben. Manche Menſchen wollen ihr Gewiſſen mit Fleiß ausrotten, und ſuchen deswegen allen Begriff von GOtt und einem Geſetze in ſich zu vertilgen. Allein ihr Vorhaben gehet ihnen gemeiniglich gar nicht, oder doch nicht beſtändig von ſtatten, und ſie können nicht wehren, daß, wenn ſie auf ſich ſelbſt unpartheyiſch Acht haben, ihnen nicht ein Schauer und Furcht vor der Gerechtigkeit desjenigen Gottes ankomme, Fünfter Beweis.

welchen ſie doch wiederlegen zu können vermeinen, oder welchem ſie zum wenigſten die Eigenſchaft abſprechen, daß er ein wahrhaftiger Geſetzgeber ſey. Wäre ihnen nun der Gewiſſenstrieb nicht natürlich, ſondern daß man natürliche Schuldigkeiten glaubet, käme von der bloſſen Angewöhnung her; ſo ſiehet man nicht, warum ſich nicht das Gewiſſen leichter als alle andere Meinungen ſolte ausrotten laſſen, da es an allen unſern verderbten Neigungen ſo viel Feinde hat.

§ 137.

Daß wir eine angebohrne Idee von dem göttlichen Geſetze haben.

Wenn nun aber ein Trieb in uns iſt, ein göttliches Geſetz zu erkennen, und demſelben gemäß zu handeln; ſo muß es auch eine angebohrne Idee von dem natürlichen Geſetze in uns geben, welche das Muſter iſt, nach welcher der Gewiſſenstrieb die menſchlichen Thaten eingerichtet wiſſen will. Dieſes hat man aber nicht alſo anzunehmen Urſache, als ob uns der Begriff aller einzelnen Pflichten eingepflantzet ſeyn müſte. Es iſt genug, wenn uns GOtt eine allgemeine Regel unſerer Thaten eingepräget hat, aus welcher ſich die einzelnen Fälle beurtheilen laſſen. Wenn wir nun auf diejenigen materialen Pflichten a poſteriori Achtung geben, welche das Gewiſſen lehret; ſo wird ſich zeigen, daß wenigſtens die meiſten ſich in dieſe Regel zuſammen

Worinnen dieſelbe beſtehet.

men faſſen laſſen: thue, was der Vollkommenheit GOttes und deinem Verhältniſſe gegen ihn, und ferner was der weſentlichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gemäß iſt, und unterlaſſe das Gegentheil. Die Thaten eines Geiſtes aber heiſſen alsdenn einer Vollkommenheit gemäß, wenn man aus ihrer Einrichtung verſtehen kan, daß ſie der Geiſt erkenne und vor Augen habe. Demnach können wir den ausführlichen Begriff des Gewiſſenstriebes füglich alſo einrichten: Der Gewiſſenstrieb iſt ein natürlicher Grundtrieb, welcher uns antreibet, dasjenige, was der göttlichen und menſchlichen Vollkommenheit weſentlich gemäß iſt, aus Gehorſam gegen GOttes Willen um unſerer Dependenz willen von ihm zu beobachten, und wiedrigenfalls ſeinen Zorn und Straffe zu fürchten. Wir mercken hier zugleich an, daß es derowegen auch allerdings eine angebohrne Idee von GOtt gebe.

Vollſtändige Erklärung von dem Weſen des Gewiſſenstriebes.

Daß es eine angebohrne Idee von GOtt giebet.

§ 138.

So oft ſich demnach der Gewiſſenstrieb bey einem Menſchen wirckſam erzeiget, ſo treibet er den Verſtand an, die menſchlichen Thaten mit dem in ihm abgebildeten natürlichen Geſetze zu vergleichen, und nachdem er ſich der Uebereinſtimmung mit demſelben

Wie aus dem Gewiſſenstriebe das Gewiſſen entſtehet.

ſelben bewuſt wird, oder nicht, nachdem ſind auch die Wirckungen davon unterſchieden. Das daher entſtehende Urtheil des Verſtandes aber von der Moralität unſerer Thaten pfleget man das Gewiſſen zu nennen § 132. Wir machen alsdenn allezeit einen ſyllogiſtiſchen Schluß. Nemlich welche That ſo oder ſo beſchaffen iſt, oder nicht, die iſt recht oder unrecht. Nun aber iſt dieſe oder jene That ſo oder ſo beſchaffen, oder nicht. Darum iſt ſie recht oder unrecht. Wenn wir in dieſem Schluſſe beyde Vörderſätze dergeſtalt vor wahr halten, daß wir uns dabey völlig beruhigen, ſo heißt es ein gewiſſes, auſſerdem aber ein zweifelhaftes oder ſcrupulöſes Gewiſſen.

Was ein gewiſſes und zweifelhaftes Gewiſſen iſt.

Weil ferner der Verſtand, wenn er übel gebraucht und angewöhnet wird, in Irrthümer verleitet werden kan; ſo kan es auch geſchehen, daß das Urtheil, welches wir über die Moralität unſerer Thaten fällen, unrichtig iſt. Daher theilet man das Gewiſſen in das richtige und irrende Gewiſſen ein.

Was ein richtiges und irrendes Gewiſſen iſt.

Weil noch ferner das Urtheil, welches wir über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit unſerer Thaten fällen, aus mancherley Urſachen vor der That anders als nach der That beſchaffen ſeyn kan; ſo pfleget man ferner das vorhergehende und nachfolgende Gewiſſen zu unterſcheiden. Es kan entweder beydes richtig, oder

Was das vorhergehende und nachfolgende Gewiſſen iſt.

oder beydes unrichtig, oder eines von beyden richtig ſeyn, daher ſie auch beyde einander bald ähnlich, bald aber unähnlich ſind. Unter einem guten Gewiſſen aber verſtehet man, wenn man ſich guter Thaten, gleichwie unter einem böſen Gewiſſen, wenn man ſich böſer Thaten bewuſt iſt.

Was ein gutes und böſes Gewiſſen iſt.

§ 139.

Weil die Wirckſamkeit aller Grundtriebe durch zufällige Urſachen gehindert werden kan, § 113, und der Gewiſſenstrieb insonderheit ſo viel Feinde in einer Seele hat, ſoviel eitele Begierden in derſelben angetroffen werden: ſo kan auch die Wirckung deſſelben vielfältig verhindert werden, welche ſich aber auch, wenn die Hinderniſſe hinweggeſchaffet worden, wiederum einfindet. Daher kan man den Zuſtand des Gemüthes in Abſicht auf den Gewiſſenstrieb in den Stand des ſchlafenden und erwachenden Gewiſſens eintheilen, deſſen Begriff hieraus ſogleich abzunehmen iſt. Nemlich der Stand des ſchlafenden Gewiſſens iſt, da der Gewiſſenstrieb in der Seele keine merckliche Wirckung thut. Hingegen der Stand des erwachenden Gewiſſens iſt, wenn der Gewiſſenstrieb, nachdem die Hinderniſſe ſeiner Wirckung bey Seite geſchaffet worden, ſich alſo thätig erzeiget, daß der Menſch zu einer ernſt-

Was der Stand des ſchlafenden und erwachenden Gewiſſens iſt.

lichen Ueberlegung der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ſeiner Thaten angetrieben wird, und wiefern er ſich bewuſt wird, daß ſein Bezeigen dem Geſetze nicht gemäß geweſen, deswegen daſſelbe zu verabſcheuen und Strafe zu fürchten anfänget.

§ 140.

Allgemeine Urſachen von dem Schlafe des Gewiſſens.

Die Urſachen des ſchlafenden Gewiſſens ſind im Verſtande der mangelhafte Gebrauch deſſelben, die danckeln und unrichtigen Begriffe und Schlüſſe und die Vorurtheile. Im Willen ſind es alle diejenigen Neigungen, welche dem Gewiſſen wiederſtreiten.

Wie daraus der Schlaf des Gewiſſens entſtehet.

Aus dieſen Urſachen entſtehet der Schlaf des Gewiſſens, indem man entweder die Freyheit ſeines Willens gar nicht gebrauchet, ſondern den determinirenden Gründen in der Seele ihren Lauf läßt; oder indem man vermittelſt ſeiner Freyheit ſeine Kräfte eben alſo anwendet, daß in dem Verſtande eine anſcheinende aber falſche Wahrſcheinlichkeit zum Behuf derjenigen Abſichten, nach welchen wir uns zu handeln determiniren, entſtehen muß § 56, 100, welche uns hernach in den Stand ſetzet, endlich unſern Begierden ruhig zu folgen § 45, dieſelben durch wiederholte Thaten zu verſtärcken § 71, und dadurch zuletzt ſo mächtig zu machen, daß ſich das Gewiſſen um ihres Uebergewichts willen nicht weiter mercklich regen

regen kan. Die Einſchläferung des Gewiſſens wird erleichtert, wenn daſſelbe von Natur, gegen andere Begierden gerechnet, ſchwach iſt. Die Fortſetzung aber von dem Schlafe des Gewiſſens wird dadurch befördert, wenn man ſeine Gedancken beſtändig in mancherley Dinge zerſtreuet, und ſich mit ſolchen Verrichtungen beſchäftiget, wodurch die dem Gewiſſen wiederſtreitende Urſachen von neuen erwecket werden.

Zufällige Urſachen von dem Schlafe des Gewiſſens.

§ 141.

Man wird hieraus auch die natürlichen Urſachen beſtimmen können, wodurch das Gewiſſen nachgehends wiederum aufwachen kan. Ueberhaupt wird darzu erfordert, daß die Hinderniſſe ſeiner Wirckung weichen, daß es durch einen Bewegungsgrund gereitzet wird § 58, 59, und daß der Menſch wenigſtens nicht gleich vom Anfange ſich mit ſeinem freyen Willen wiederſetze § 53. Dahin gehöret alſo erſtlich, wenn dem Verſtande beſſere Begriffe beygebracht werden; oder wenn er an denen, die er ehemahls gehabt hat, durch Ermahnungen erinnert wird, und dabey die Wirckung des Verſtandes nicht durch eine aus der Wiederſpenſtigkeit des Willens herrührende Partheylichkeit § 100 irre gemacht wird. Ferner wenn die äuſſerlichen Reitzungen der eiteln oder fremden Begierden hinwegfallen,

Wodurch das Gewiſſen wiederum aufwachet.

oder

oder ſonſt die heftigen Triebe des Willens in Ruhe kommen, z. E. im Alter. Wenn inſonderheit die verabſcheuenden Triebe und Affecten rege werden, ich meine wenn der Menſch in Furcht, Schrecken und Traurigkeit, in Gefahr, Kranckheit, Unglück und Wiederwärtigkeiten kömmt, oder ſeinen Tod vorausſiehet. Denn weil doch die Seele in etwas ihre Glückſeligkeit ſuchen muß; hingegen den übrigen Begierden ihr Object entzogen wird: ſo iſt es hernach leichter möglich, daß der Menſch an GOtt und mithin an ſeine Schuldigkeit mit Ernſt gedencke. Endlich kan noch dieſes zu dem Aufwachen des Gewiſſens ſehr vieles beytragen, wenn das Gemüthe plötzlich und unvermuthet, und mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit, einen lebhaften Eindruck von einem in die Sinne fallenden groſſen Unrecht oder Strafe bekömmt. Denn es kommen hier nicht allein alle vorigen Urſachen zuſammen, und dem Gemüthe wird nicht Zeit gelaſſen, ſich in Gegenverfaſſung zu ſetzen, ſondern es iſt auch noch dieſes zu erwegen, daß eine iedwede Kraft mehr vermag, wenn ſie geſchwind wircket. Wenn man dieſe angeführten Urſachen zuſammen nimmt, ſo wird man verſtehen, warum das Gewiſſen leichter nach der That als vor derſelben aufwachet, und dieſes um ſo viel mehr, ie ſchändlichere Folgen die böſe That ſchon nach ſich gezogen

hat, oder ie böſere Wirckungen derſelben man noch künftig vorausſiehet. Das Aufwachen des Gewiſſens wird dadurch erleichtert, wenn der Trieb von Natur ſtarck oder einer lebhaften Reitzung leicht fähig iſt, ingleichen wenn das Gemüthe noch nicht ſehr verhärtet iſt, ſondern bey ſeinen vorigen böſen Thaten öfters den Wiederſpruch des Gewiſſens empfunden, und denſelben iedesmahl auf die Weiſe, wie wir es § 140 beſchrieben, hat überwinden müſſen. Unterdeſſen ſiehet man auch hieraus, warum das Gewiſſen bey manchen Menſchen aller angewandten Mühe ungeachtet nicht zum Aufwachen gebracht werden kan. Denn es kan ſeyn, daß der Habitus der Verhärtung ſo groß iſt, daß er auf einmahl nicht überwunden werden kan. Der Verſtand kan in ſolchen Vorurtheilen ſtecken, welche ſich kaum durch mühſame Erlernung gantzer Wiſſenſchaften wiederlegen laſſen. Und es kömmt gar zu viel, ja das allermeiſte darauf an, wie ſich der Menſch zu der Zeit vermöge ſeiner Freyheit willkührlich einrichtet, wenn man an ſeiner Verbeſſerung arbeitet.

Was das Aufwachen deſſelben erleichtert.

Warum es bey manchen Menſchen nicht aufwachet.

§ 142.

Die unangenehmen Empfindungen, welche aus dem böſen Gewiſſen § 138 entſtehen, werden Gewiſſensbiſſe genennet.

Was Gewiſſensbiſſe ſind.

Es

Daß ſie unter allen Uebeln das ſchrecklichſte ſind.

Es kan aber nichts ſchrecklichers als dieſelben gedacht werden. Denn vors erſte muß die Vorſtellung unſeres Unrechtes und äuſſerſten Undanckes und Unbilligkeit gegen GOtt ſchon an und vor ſich ſelbſt Schmertz verurſachen, weil der Zuſtand, in welchem wir uns alsdenn befinden, einer weſentlichen Begierde der Seele wiederſtreitet § 24. So gut das Gegentheil anderer Begierden ſchmertzhaft iſt; ſo gut muß es auch das Bewuſtſeyn einer übertretenen Gewiſſenspflicht ſeyn. Hierzu kömmt zum andern, daß wir alsdenn GOttes Straffe fürchten, das iſt, wir glauben, daß ein ſolcher Herr unſer Feind ſey, und den Vorſatz habe, uns zu qvälen, wieder welchen uns nichts ſchützen kan, da kein Leugnen oder Entſchuldigen etwas hilft, welchem man nicht entfliehen kan, welcher eben durch die in der Natur gemachte Ordnung, daß auf das Böſe Gewiſſensbiſſe erfolgen, uns hiermit ſeinen Zorn und Urtheilsſpruch ankündiget, und welcher ohne ſeiner eigenen Vollkommenheit etwas zu vergeben, weder das Unrecht ungeſtraft laſſen, noch von ſeinem Entſchluſſe abgehen kan. Hiermit aber wird nicht etwan nur einem Triebe ſondern allen zugleich wiederſtritten, und uns der Verluſt unſerer Glückſeligkeit angekündiget. Wie viel aber dieſes zu ſagen habe, iſt ſchon oben § 106 erinnert worden. Hierzu

kömmt

kömmt endlich noch, daß, weil das göttliche Geſetz in der That nichts anders als die wahren Regeln und Mittel der Vollkommenheit enthält § 137, ſich mit den Gewiſſensbiſſen auch alle übrige Arten der Reue und Beſchämung § 132 verknüpfen. Indem wir nemlich in unſern Thaten nichts als Thorheit, Schändlichkeit, Vergeblichkeit, Liebloſigkeit, Untreue, Selbſtbetrug u. ſ. f. erblicken, und gleichwohl niemanden als uns ſelbſt die Schuld davon zuſchreiben, denn dieſes bringet das aufwachende Gewiſſen mit ſich; ſo verlieren hierdurch die Vollkommenheitstriebe ihr Object, daraus nichts anders als ein Verdruß über ſich ſelbſt, und das empfindlichſte Mißvergnügen entſtehen kan.

Das VIII Capitel.

Von den thieriſchen Grundtrieben.

§ 143.

Ich komme nunmehro auf die genauere Erklärung der thieriſchen Grundtriebe oder Begierden, das iſt dererjenigen, welche wir mit andern Thieren gemein haben, und welche nur auf die Endzwecke der thieriſchen Natur, nemlich auf ihre Bewegung, Ernährung, Fortpflanzung und den unmit-

Wieviel es Arten von thieriſchen Grundtrieben giebt, und was man davon wiſſen kan.

unmittelbar ſinnlichen Genuß der körperlichen Güter gehen § 95. Es läßt ſich weder die Anzahl derſelben, noch ihr nächſtes Object, ich meine, die Idee nach deren Hervorbringung und Erhaltung ſie ſtreben, mit völliger Determination angeben. Wir können dahero nichts weiter thun, als daß wir die allgemeineſten Claſſen derſelben aufſuchen, unter welchen wir hernach die Wirckungen derſelben, welche die Erfahrung lehret, und welche man unmöglich anders als a poſteriori ausmachen kan, in Ordnung ſetzen können. Es ſind deren zwey, erſtlich der Trieb auf gewiſſe Weiſe in ſeinen Körper zu wircken, zum andern das Verlangen nach einem gewiſſen determinirten Zuſtande ſeines Körpers.

§ 144.

Die erſte Hauptgattung der thieriſchen Triebe. Der Trieb auf gewiſſe Weiſe in den Körper zu wircken.

Ich ſage erſtlich, es ſind den Thieren natürliche Triebe anerſchaffen, in ihren Körper auf gewiſſe Weiſe zu wircken, welches mit ſich bringet, daß ihnen auch die Idee von ihrem Körper, inſofern ſolche darzu nöthig iſt, und ferner auch die Idee von der determinirten Wirckung, welche geſchehen ſoll, angebohren ſeyn muß. Denn dieſes gehöret überhaupt zu der Möglichkeit eines Thieres, nemlich zu der Möglichkeit, wie eine Seele mit einem Körper vereinigt,

einigt werden, und wie ihr derſelbe brauchbar gemacht werden kan. Daher iſt auch die Seelenwanderung der Alten vor einen ungegründeten Traum zu halten, weil ſich nicht iedwede Seele zu einem iedweden Körper, ſondern nur zu dem ihrigen ſchicket, von welcher ihr die Idee angebohren iſt; dahero ſie, wenn ſie in einen andern Körper käme, nicht wircken, noch denſelben gehörig gebrauchen könte.

§ 145.

Dieſe Triebe ſind entweder in Bemühung auf gewiſſe Weiſe in den Körper beſtändig zu wircken.

Dieſe Triebe ſind wiederum von zweyerley Art. Denn einige beſtehen in einer **Bemühung in den Körper auf gewiſſe Weiſe beſtändig zu wircken.** Und deren ihre Wirckſamkeit iſt dasjenige Triebwerck, durch welches mit Beyhülffe und nach Beſchaffenheit der mechaniſchen Structur des thieriſchen Körpers und anderer in demſelben befindlicher und gegen ihn wirckender phyſicaliſcher Urſachen die actiones vitales und naturales hervorgebracht, und modificiret werden § 30, 35. Da dieſe Bemühung einmahl wie das andere in einem Striche fortwircket, und weder unſerm Bewuſtſeyn noch unſerer Freyheit unmittelbar im geringſten unterworffen iſt; ſo verſtehet man daraus, wie, wenn einmahl durch mechaniſche oder phyſicaliſche

Urſachen in dem Körper des Thieres eine Unordnung angerichtet worden, die Seele durch ihre Wirckung derſelben nicht abhelfen kan, ſondern durch dieſelbe, weil ſie nicht unterlaſſen werden kan, das Uebel wohl immer ärger wird. Es gehet eben ſo zu, als wie, wenn in einer Uhr einmahl etwas zerbrochen iſt, das Gewichte und der Perpendicul aber einmahl wie das andere fortwircken, die Uhr durch eben diejenigen Urſachen noch mehr ruinirt wird, welche ſonſt zu Beförderung ihrer Vollkommenheit dienten.

§ 146.

Oder ſie wircken nur unter gewiſſen Bedingungen.

Auſſer dem giebt es noch eine Gattung von dem natürlichen Beſtreben der Thiere auf gewiſſe determinirte Weiſe in ihren Körper zu wircken, welche nicht beſtändig fortwähret, ſondern an gewiſſe Bedingungen verknüpft iſt, und dahero ſich nicht eher, auch nicht weiter, äuſſern kan, als die erforderte Bedingung gegenwärtig iſt. Die Möglichkeit ſolcher Kräfte erhellet aus demjenigen, was § 20, 32 erwieſen worden, die Erfahrung aber beſtätiget die Gewißheit derſelben. Die Bedingung kan entweder eine gewiſſe Empfindung ſeyn, bey deren Gegenwart der Trieb rege und wirckſam wird, als wie z. E. eine gewiſſe Empfindung im Magen das Kind veranlaſſet,

Welche dieſelbigen ſind.

anlaſſet, die Bruſt zu ſuchen, und die Gliedmaſſen ſeines Mundes und Halſes alſo zu gebrauchen, daß es die Milch in ſich ziehet; oder die Entſtehung einer andern Action kan die Bedingung davon ſeyn, weil nemlich jene nicht anders unternommen werden kan, als alſo, daß dieſe zugleich geſchehe § 20. Auf ſolche Weiſe ſind mit den Affecten gewiſſe Wirckungen verknüpft, dadurch der Zuſtand des Körpers geändert wird § 35, 87.

§ 147.

Unterſchied derſelben in unterſchiedenen Thieren.

So vielerley Arten von Thieren es giebt, ſo vielmahl ſind auch die Triebe auf gewiſſe Weiſe in und durch ihren Körper zu wircken unterſchieden, davon dieſes der Grund iſt, weil ein thieriſcher Körper anders als der andere beſchaffen, und auch ein Thier von GOtt ſelbſt zu andern Verrichtungen als das andere beſtimmet iſt. Aus dergleichen Trieben muß man die Handlungen der unvernünftigen Thiere alle erklären, wie ſich denn dadurch auch die allerwunderbareſten Wirckungen, welche wir beſonders an den Inſecten wahrnehmen, verſtehen laſſen. Denn Vernunft haben ſie nicht. Ich verſtehe aber unter der Vernunft die Kraft, Wahrheit mit Bewuſtſeyn zu erkennen. Denn da die Thiere die menſchliche Sprache, wiefern ſie ab-

Daraus muß man die Wirckungen der Beſtien erklären.

Die Beſtien haben keine Vernunft.

ſtracte Begriffe betrifft, nicht verſtehen noch gebrauchen lernen, ungeachtet es ihnen groſſentheils weder an den Werckzeugen der Ausſprache, noch an der Gelegenheit, ſie zu erlernen fehlet, z. E. den Vögeln und Hunden, auf welche manche Leute den gantzen Tag mehr als auf die Kinder hineinreden: ſo ſiehet man wohl, daß es ihnen an der Abſtractionskraft und mithin auch an dem Bewuſtſeyn und der Kraft zu ſchlieſſen fehlet, welche den Menſchen um der Abſtractionskraft willen gegeben ſind. Aus dem, was bisher geſagt worden, erhellet auch, daß man zu Erklärung ihrer Wirckungen keine Vernunft vorauszuſetzen nöthig habe. Ja wenn ſie zu der Erkenntniß der ungemeinen Künſte, die wir hin und wieder an ihnen wahrnehmen, durch den Gebrauch ihrer eigenen Vernunft gelangen ſolten, ſo müſten ſie in der That mehr Vernunft als der Menſch haben, weil ſie dieſelben ohne Anweiſung erlernen, dahingegen der Menſch, wenn er nicht vielfältig angewieſen wird, in der gröſten Ungeſchicklichkeit bleibet. Man vergleiche hiermit, was § 25 geſagt worden.

§ 148.

Wie weit ſich die natürlichen

Unterdeſſen da die Natur nichts vergebliches thut, ſo hat ſie auch den Menſchen

ſchen und Thieren nicht mehr natürliche Fähigkeit durch ihren Körper zu wircken und ihn zu gebrauchen verliehen, als zu ihren Abſichten nöthig war. Der Menſch bringt nur ſo viel Geſchicklichkeit ſeinen Körper zu bewegen und zu gebrauchen mit auf die Welt, als zu deſſen Erhaltung ſo lange nöthig iſt, bis er nach und nach zu allerhand Verrichtungen angewöhnet werden kan. Z. E. Die Natur lehrt zwar dem Kinde die Bruſt ſuchen, aber die Geſchicklichkeit zu gehen muß durch die Uebung erlanget werden. Den unvernünftigen Thieren iſt in dieſem Stücke mehr als dem Menſchen verliehen, weil es ihnen ſowohl an ſorgfältiger Wartung als Angewöhnung gebricht.

Triebe in den Körper zu wircken erſtrecken.

§ 149.

Die andere Hauptclaſſe der thieriſchen Triebe § 143 iſt das **Verlangen nach einem gewiſſen determinirten Zuſtande des Körpers**, von welchem ihnen die Idee gleichfalls angebohren ſeyn muß. Was demnach dieſen Zuſtand hervorbringt, oder erhält oder vermehret, welches man a poſteriori erlernen muß, daſſelbe iſt uns angenehm, das Gegentheil aber unangenehm. Hieraus entſtehn ſehr vielerley Arten des Vergnügens und Schmertzens, welches man das **körperliche Vergnügen** und den

Die andere Hauptgattung der thieriſchen Triebe. Das Verlangen nach einem gewiſſen Zuſtande des Körpers.

Daraus entſtehet körperlicher Schmertz und Vergnügen.

den körperlichen Schmertz nennet § 70: nicht zwar in der Abſicht, als wenn ihn der Körper empfinden könte, denn Empfinden kömmt nicht der Materie, ſondern nur den Geiſtern, zu; ſondern weil er vermittelſt der Empfindung von dem Zuſtande unſeres Körpers unmittelbar in der Seele entſtehet. Daher fließet das Vergnügen, welches die Menſchen und Thiere aus der Bewegung ſchöpfen, und zwar um ſo vielmehr, ie mehr ſie jung und geſund ſind. Ferner gehöret dahin das Vergnügen des Geſchmackes, Geruches und mannigfaltigen Gefühles. Denn in allen dieſen Fällen geſchiehet in unſerm Körper nichts, als daß die kleinſten Fibern der Nerven auf gewiſſe Weiſe in Bewegung geſetzt werden, und ihr Zuſtand verändert wird. Wenn uns dahero dieſes Annehmlichkeit verurſachet; ſo müſſen wir einen ſolchen Zuſtand der Nerven, als zu der Zeit entſtehet, ſchon vorher unwiſſend begehret haben. Iſt es uns hingegen ſchmertzhaft, ſo müſſen wir ihn verabſcheuet haben, weil man von Schmertz und Vergnügen allezeit auf eine vorhergegangene Begierde zurückſchlieſſen kan § 24. Daher kömmt es auch, daß wenn ſich die Beſchaffenheit der Werckzeuge unſerer Sinne verändert, uns eine Sache angenehm oder leidlich werden kan, welche uns zuvor höchſt empfindlich

Unterſchiedene Arten deſſelben.

Warum mancher körperlicher Schmertz u. Vergnügen veränderlich iſt.

pfindlich war, hingegen auch dasjenige, woran wir uns ſonſt ſehr vergnügten, ietzo einen Eckel verurſachen kan; wie ſolches die Erfahrung nicht nur bey Krancken, ſondern auch bey den Veränderungen, welche ſich mit dem menſchlichen Alter ereignen, zur Gnüge beſtätiget, und bey iedermann am Tage liegt, wie vieles von dem körperlichen Vergnügen oder Schmertz bloß auf die Gewohnheit ankomme. Denn es kan einerley Urſache gantz unterſchiedene Wirckung thun, wenn das Object, darein ſie wircket, unterſchieden iſt. Jedoch iſt zu erinnern, daß ich hiermit nur den erſten und weſentlichen Urſprung des körperlichen Schmertzens und Vergnügens erklärt habe, nemlich warum uns manche Dinge auch gleich auf das erſte mahl wohl oder wehe thun. Weil wir es aber nicht anders als a poſteriori durch Verſuchen erkundigen können, welche Objecte dergleichen Wirckung thun; ſo iſt hernach die Erinnerung, daß uns etwas ehemahls angenehm oder unangenehm geweſen, inngleichen die Erfahrung anderer Leute, welcher wir Glauben beymeſſen, die Urſache, warum wir daſſelbige ferner ſuchen oder davor fliehen.

Erinnerung.

§ 150.

Der veneriſche oder Geilheitstrieb entſte-

Der veneriſche Trieb entſtehet aus

[beyden Gattungen zugleich.]

entſtehet aus beyden Gattungen der thieriſchen Grundtriebe zugleich. Denn die Natur lehret den Thieren, was ſie zu Fortpflantzung ihres Geſchlechtes thun műſſen, und dieſes gehőret zu der erſten Claſſe § 146. Gleichwohl iſt auch die Verknűpfung der beyden Geſchlechter mit Annehmlichkeit verbunden, woraus man ſiehet, daß alsdenn ein ſolcher Zuſtand ihres Kőrpers vorhanden ſeyn muß, welchen ſie begehren § 149. Dasjenige aber, was nach dem ſich ſelbſt gelaſſenen Lauffe der Natur die Thiere antreibt, dieſelbe zu ſuchen, iſt eine unangenehme Empfindung in denjenigen Gliedmaſſen ihres Leibes, welche zu Fortpflantzung des Geſchlechtes beſtimmet ſind, und welche hinwegzunehmen die Erfűllung ihrer Brunſt das Mittel iſt § 68; wobey es klar iſt, daß abermahl beyde Claſſen von thieriſchen Trieben zuſammen kommen. Aus der letztern gemachten Anmerckung wird man abnehmen kőnnen, warum manche Thiere ihre geſetzte Zeit zur Brunſt haben, andere aber beſtåndig geil ſeyn kőnnen. Der natűrliche Trieb der Alten ihre Jungen auf

[Hingegen στοργή gehőrt nur zu der erſten Claſſe.]

gewiſſe Weiſe zu verſorgen, welcher στοργὴ heiſſet, gehőrt bloß zu der erſten Claſſe § 146, indem die bey der Geburt entſtehende Empfindungsideen und die davon nachgehends abhangende Erinnerungsideen

das

das Thier antreiben, gewiſſe Handlungen nach der von der Natur in ſie gepflantzten Idee in Anſehung der Jungen vorzunehmen, welche nemlich die Natur den Jungen zum beſten veranſtaltet hat. Daher kan auch, wenn die nöthigen Empfindungen, welche die Bedingung von der Wirckſamkeit dieſes Triebes ſind, durch zufällige Urſachen auſſenbleiben, derſelbe in ſeiner Wirckung oft irre gemacht werden, welches z. E. geſchiehet, wenn manche Thiere ihre Jungen freſſen.

§ 151.

Ob das körperliche Vergnügen von der Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit des Leibes herkömmt.

Die bisher gegebene Erklärung von den Urſachen des körperlichen Schmertzes und Vergnügens wird mit der Erfahrung beſſer übereinſtimmen, als wenn man nur überhaupt ſaget, daß uns dasjenige Luſt verurſache, was den Zuſtand des Körpers vollkommener macht, hingegen dasjenige wehe thue, was der Vollkommenheit des Körpers wiederſtreitet. Die Erfahrung lehret in hundert Exempeln das Gegentheil. Es kömmt vielmehr alles darauf an, ob die Veränderung, welche in dem Körper vorgehet, juſt den Zuſtand derjenigen organiſchen Theile betreffe, von denen wir eine angebohrne Idee haben, und einen gewiſſen Zuſtand

derſelben begehren, und hernach ferner, wie der Zuſtand derſelben verändert werde. Die Erfahrung lehret, daß uns unmittelbar nichts als der Zuſtand der Nerven in unſerm Körper vergnüge oder ſchmertze, und die Theile des Leibes daher um ſo viel mehr oder weniger empfindlich ſind, iemehr oder weniger ſie mit Nerven verſehen ſind. Was dahero an irgend einem Theile des Körpers die Nerven in den gewünſchten Zuſtand ſetzet, das deucht uns ſo lange wohl, es mag ſonſt dem Körper überhaupt, oder auch wohl demſelben Gliede inſonderheit, nützlich oder ſchädlich seyn. Wiederum was die Nerven an einem Orte in einen Zuſtand ſetzet, welchen wir verabſcheuen, da können wir nicht hindern, daß es wehe thue, und wenn wir gleich wiſſen und überlegen, daß ſolches dem Körper zuträglich ſey. Das thieriſche Schreyen kan man durch eine gute Gegenverfaſſung hindern; man kan auch durch Gegenvorſtellungen, wenn nicht der Schmertz unſere Kräfte gar zu weit überſteiget, verhindern, daß nicht das Gemüthe in unordentliche Verwirrung gerathe. Allein das Wehethun ſelbſt können wir unmöglich verhindern, wir müſten denn nach und nach den Zuſtand des Körpers ändern, § 149, weil aus dem Streite, wodurch einer Grundbe-

gierde

gierde zuwieder gehandelt wird, nothwendig Schmertz entſtehen muß § 24.

§ 152.

Warum wir uns des nächſten Objectes der thieriſchen Triebe nicht bewuſt werden können.

Ich kan hierbey nicht umhin, diejenige Erinnerung, welche ich ſchon mehrmahlen gemacht habe, nochmahls anzuhängen, daß man ſich nemlich nicht etwan eine Schwierigkeit daraus mache, daß wir uns des nächſten Objectes unſerer thieriſchen Begierden, nemlich derjeuigen Idee, damit ſie zu thun haben, nicht deutlich bewuſt werden. Wenn man keinen wichtigern Einwurff wieder unſere Meinung aufzubringen weiß, ſo ſind wir gantz ſicher. Es iſt darauf ſchon zur Gnüge geantwortet worden. Das Bewuſtſeyn hat ſeine beſondern Bedingungen, welche ſich hieher nicht ſchicken, § 92. Wenn wir das nächſte Object unſerer thieriſchen Triebe deutlich erkennten, ſo würden wir ohne Zweifel allzuviele Gewalt über unſern Körper bekommen, durch deren Misbrauch wir uns ohne Hinderniß ruiniren könten, ſo bald ein eiteler Endzweck uns zu dieſem Vorſatze verführte, ohne daß hernach weiter Rath und Hülffe vor uns wäre § 35. So nöthig es demnach bey den menſchlichen Begierden iſt, daß wir uns um das nächſte Object derſelben genau bekümmern,

und

und daſſelbe wohl verſtehen, damit nicht dieſelbigen ſich verirren, und Scheingüter an ſtatt der wahren ſuchen; eben ſo nöthig iſt es hingegen bey den thieriſchen Grundtrieben, daß wir die genaue Idee unſeres Körpers und der Art und Weiſe, wie mit Vortheil in die Haupttriebwercke deſſelben unmittelbar gewircket werden kan, welche in uns verborgen liegt, nicht zu einer deutlichen Erkenntniß erheben können. Man mache daher, an ſtatt jenes zu begehren, vielmehr eine ſolche Betrachtung hierbey, daß man die unbeſchreibliche Güte GOttes erwege, welcher durch die thieriſchen Triebe die Thiere unzehliger Annehmlichkeiten in der Welt fähig, und zu einem vielfältigen Genuſſe derſelben geſchickt gemacht hat.

Wie aus den thieriſchen Trieben die Güte GOttes erſcheinet.

§ 153.

Die thieriſchen Triebe leiden Veränderungen durch die Verbindung mit den menſchlichen. Dieſes wird gezeiget an dem Geſchmack,

Indem ſich mit den thieriſchen Grundtrieben in den Menſchen der Gebrauch der Vernunft und die menſchlichen Begierden verbinden; ſo entſtehen in ihrem Zuſtande und Wirckungen mancherley Veränderungen, welche wir an den Beſtien nicht wahrnehmen. Mit dem Vergnügen des Geſchmackes, Geruches und ſo ferner verbindet ſich leicht die Begierde etwas ſeltenes, neues, koſtbares, ausländiſches

und

und dergleichen zu genieſſen; daher man nicht unrecht ſagt, daß das meiſte bey dem Geſchmacke auf die Einbildung ankomme. Dieſes ſoll ſo viel heiſſen, die Annehmlichkeit hange groſſentheils von gewiſſen zufälligen Betrachtungen, und ſolchen Begierden ab, deren Objecte keinen andern Werth haben, als welchen ihnen unſere ungegründete Einbildungen beylegen. Mit dem Veneriſchen Triebe pfleget ſich bey den Menſchen ſowohl der Vollkommenheitstrieb als die moraliſche Liebe leicht zu verbinden. Sie verbinden ſich auch damit mehr oder weniger. Daher ſind die Verliebten von ſehr unterſchiedenem Geſchmack, und werden auch bald mehr geil, bald aber mehr verliebt genennet. Hiernächſt erzeugen ſich auch aus dem ſolchergeſtalt mannigfaltig modificirten Veneriſchen Triebe ſehr viel neue Begierden § 76, faſt mehr als aus irgend einem andern Triebe. Die ςοργὴ oder Neigung der Eltern und Kinder gegen einander iſt bey Menſchen nicht bloß ein thieriſcher Trieb, ſondern da ſich die Vernunft damit verbindet, ſo gehet er auf die abſtracte Idee von Eltern und Kindern. Die Eigenliebe nimmt auch ſehr groſſen Antheil daran, zumahl wenn die Kinder den Eltern am Leibe und Ge-

an der Veneriſchen Liebe,

und an der Liebe der Eltern gegen die Kinder.

müthe

müthe ähnlich ſind. Denn die Eltern lieben die Kinder nicht nur als ihr Fleiſch und Blut, und ſehen ſie deswegen als ſich ſelbſt an, ſondern ſie weil die Aehnlichkeit mit ihnen ſelbſt ſchon vor Vollkommenheit halten, ſo lieben ſie dieſelben deſto mehr.

§ 154.

Warum der körperliche Schmertz ſo heftig iſt.

Endlich muß ich die Frage noch unterſuchen, warum der körperliche Schmertz ſo heftig ſey? Denn er ſcheinet faſt durchgehends den Idealiſchen § 70 an Empfindlichkeit zu übertreffen. Es ſind davon drey natürliche Urſachen möglich, welche man zuſammennehmen muß. Erſtlich ſind vielleicht die thieriſchen Triebe von Natur ſehr ſtarck, welches deswegen ſo eingerichtet ſeyn kan, damit wir nicht, weil doch auf demſelben die Begierde des zeitlichen Lebens beruhet, § 101, uns bey iedweder Wiederwärtigkeit die ſündliche Entſchlieſſung möchten in den Sinn kommen laſſen, uns ſelbſt zu tödten. Zum andern ſind ſie vielleicht unſerer Willkühr nicht eben ſowohl unterworffen, daß ſie dadurch geſchwächet und eingeſchräncket werden könten, § 69, und mithin auch der Schmertz als ihre Wirckung vermieden würde. Drittens iſt zu bedencken,

daß

daß bey dem körperlichen Schmertze nicht etwan nur einer Begierde in actu primo, ſondern allezeit einem wircklichen Beſtreben oder conatui in actu ſecundo und einer actioni transeunti wiederſtritten wird. Denn die Seele begehret nicht allein einen gewiſſen Zuſtand ihres Körpers, ſondern ſie muß auch denſelben durch ihre eigene Thätigkeit erhalten helffen, und iſt in beſtändiger Bemühung einen gewiſſen Tonum der Nervenfibern, welchem ietzo auf eine ihr verhaßte Weiſe wiederſtritten wird, hervorbringen zu helffen, welches man nicht leugnen wird, wenn man der Seele unter den Urſachen der actionum vitalium und naturalium einen Platz einräumet, § 35, 145. Nun gehet es uns auch bey den menſchlichen Begierden alſo, daß es uns verdrüßlicher iſt, wenn wir mitten in unſern Verrichtungen, an denen uns viel gelegen iſt, geſtöret werden, als wenn man uns daran hindert, ehe wir angefangen haben. Daher muß es auch empfindlicher ſeyn, wenn einem thätigen Beſtreben einen gewiſſen Zuſtand des Körpers zu bewerckſtelligen wiederſtritten wird, als wenn nur ein bloſſer Wunſch deſſelben Zuſtandes nicht erfüllet würde Als eine auſſerordentliche Urſache kömmt öfters

noch

noch die Zärtlichkeit hinzu, ich meine eine angewöhnte allzuſtarcke Begierde, dergleichen Vergnügen ungeſtört zu genieſſen, welches aus einem ungekränckten guten Zuſtande des Körpers entſtehet.

Ende der Thelematologie.

Die
Ethik
oder
Lehre von der tugend-haften Einrichtung des Gemüthes.

194

Das I Capitel.

Von der Tugend überhaupt und denen dahin gehörigen Begriffen, wie auch von den moraliſchen Wiſſenſchaften überhaupt.

§ 155.

Nachdem bishero in der Thelematologie die Kräfte und Eigenſchaften des menſchlichen Willens abgehandelt, und hiermit erkläret worden, wie derſelbe von Natur iſt und wircket § 2; ſo kan ich nunmehro die Anweiſung vernünftig zu leben, oder die Lehre, wie der menſchliche Wille ſeyn und handeln ſoll, ſelbſt vor die Hand nehmen, welche Lehre man auch die **Moral** oder **practiſche Philoſophie** nennet. Ich verſtehe demnach unter der Anweiſung vernünftig zu leben, diejenige Wiſſenſchaft, welche die Regeln in ſich hält, wie der menſchliche Wille nach der Vorſchrift der Vernunft beſchaffen ſeyn und handeln ſoll. *Was die Anweiſung vernünftig zu leben iſt.*

§ 156.

Wenn man fraget, wie der Wille beſchaffen ſeyn ſoll, und ſolches bloß nach der *Wie vielerley Regeln*

es giebt vernünftig zu leben.

Vorſchrift der Vernunft beſtimmen will: ſo hält man ihn entweder gegen allgemeine und durch die Vernunft, das iſt, durch Betrachtung der Geſchöpfe zu erkennende Geſetze Gottes, und will wiſſen, welche dieſelben ſind, und wie man ſich ihnen gemäß bezeigen ſoll; Oder man vergleichet denſelben nur mit der menſchlichen Glückſeligkeit und Vollkommenheit, und will die Regeln erklären, wie der Wille ſein Thun und Laſſen einrichten müſſe, damit ſowohl die Vollkommenheit und Glückſeligkeit eines iedweden Menſchen inſonderheit, als auch aller zuſammen ſo gut als möglich befördert werden könne. Kurtz, man fraget entweder, wie der menſchliche Wille beſchaffen ſeyn ſoll in Abſicht auf göttliche natürliche Geſetze, welche man als Endzwecke des Schöpfers anſiehet; oder wie er beſchaffen ſeyn ſoll in Abſicht auf die menſchlichen Endzwecke, welche ſie alleſamt begehren, nemlich in Abſicht auf die Beförderung ihrer Vollkommenheit und Glückſeligkeit.

§ 157.

Daß der Stand der menſchlichen Vollkommenheit und Glückſeligkeit einerley Sache iſt.

Ich habe mit gutem Bedacht den Stand der eigenen Vollkommenheit und der Glückſeligkeit des Menſchen zuſammen geſetzet. Denn dieſe beyden Begriffe reden von gantz einerley Sache. Denn die Vollkommenheit des Menſchen iſt, wenn ſein Zuſtand mit allen ſeinen Endzwecken überein-

einſtimmet § 115. Folglich müſſen alle Wünſche deſſelben dadurch ſo gut als möglich erfüllet werden, und es muß ſo viel gutes vor den Menſchen erlanget werden, als möglich § 26. Die Glückſeligkeit aber iſt ein Zuſtand, darinnen alle unſere Wünſche mit Vergnügen und mit vollkommener Sicherheit erfüllet werden. § 106. Es entſtehet demnach die Glückſeligkeit aus dem Stande der Vollkommenheit, und man redet in beyden Fällen von einerley Sache.

§ 158.

Nun iſt dasjenige, was die Menſchen zuerſt auf die Nothwendigkeit der Moral, oder einer Anweiſung vernünftig zu leben zu führen pfleget, allerdings nichts anders, als das Verlangen nach ihrer Glückſeligkeit. Denn da ſie dieſelbe allerſeits begehren und ſuchen, und gleichwohl die Erfahrung lehret, daß nicht ein iedweder Weg zu derſelben führe, ſondern viele Menſchen ſich in der Wahl der Mittel darzu erbärmlich betrügen; ſo erhellet daraus unſtreitig die Nothwendigkeit, Regeln zu ſuchen, wie man ſo gut und ſo ſicher als möglich zu dieſem wichtigen Endzwecke gelangen könne. Demnach iſt unſtreitig, daß in der Anweiſung vernünftig zu leben die Mittel der Glückſeligkeit unterſuchet und vorgetragen werden müſſen.

Das Verlangen der Glückſeligkeit führet die Menſchen zuerſt auf die Nothwendigkeit der Moral.

§ 159.

Hierdurch werden ſie zugleich auf die Unterſuchung der göttlichen Geſetze, und deren Wircklichkeit geführet.

Wenn man aber auch gleich unterdeſſen den Begriff von der Moral anfangs alſo beſtimmet, daß ſie die Wiſſenſchaft der Regeln ſeyn ſoll, welche den Weg zur menſchlichen Glückſeligkeit zeigen; ſo werden wir doch eben dadurch theils auf die Nothwendigkeit der Unterſuchung, ob göttliche Geſetze ſind, theils auf die Wircklichkeit derſelben geführet. Denn geſetzt, es wären göttliche Geſetze; ſo würden wir unſerer Glückſeligkeit verluſtig werden, wenn wir uns darum nicht bekümmert, und dahero denſelben nicht gemäß gelebet hätten. Folglich müſſen wir uns darum bekümmern. Hiernächſt aber, wenn wir den Mitteln unſerer Glückſeligkeit ſelbſt nachſinnen, und deswegen das Weſen und die Vollkommenheit der menſchlichen Natur unterſuchen; ſo entdecken wir dadurch zugleich unumſtößliche Beweisgründe, daß und warum göttliche Geſetze ſind, wie weiter unten erhellen wird. Ja es wird gezeiget werden, daß uns die göttlichen Geſetze nichts anders, als die wahren Mittel unſerer Glückſeligkeit und Vollkommenheit verordnen; daß die Sorge vor unſere Vollkommenheit und Glückſeligkeit ſelbſt mit darunter gehöre; ja daß ſie gröſtentheils aus derjenigen Einrichtung der Welt, vermöge welcher Gott gewiſſe Mittel mit dem Endzwecke unſeres Wohlergehens unauf-

löslich

löslich] verbunden hat, erwieſen werden müſſen. Demnach iſt klar, daß die Anweiſung vernünftig zu leben ſowohl eine Lehre, von den natürlichen Geſetzen Gottes, als von den Mitteln unſerer Vollkommenheit und Glückſeligkeit ſey, und daß ſie jenes zugleich ſeyn müſſe, wenn ſie dieſes ſeyn ſoll. Jedoch wird im folgenden gezeiget werden, daß es auch Regeln von Erlangung unſerer eigenen guten Zwecke giebt, welche deswegen noch keine Geſetze ſind, auch damit nicht verwirret werden müſſen; welche man aber dem ungeachtet, wenn ſie allgemein ſind, in der Moral auch zu ſuchen hat. Ich kan demnach die **Anweiſung vernünftig zu leben** ausführlicher alſo beſchreiben, daß ſie eine Wiſſenſchaft ſey, welche aus der Vernunft ſowohl die göttlichen Geſetze, als die übrigen allgemeinen Regeln zu Erlangung guter Endzwecke zeiget, und hiermit den Weg, zu der menſchlichen Vollkommenheit und Glückſeligkeit, ſo gut als möglich, zu gelangen, erkläret.

Ausführlichere Beſchreibung der Anweiſung vernünftig zu leben.

§ 160.

Eine **Pflicht im weiten Verſtande** iſt ein Thun oder Laſſen, darzu eine moraliſche Nothwendigkeit vorhanden iſt. Eine **moraliſche Nothwendigkeit** iſt ein ſolches Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen gewiſſe Endzwecke, daraus ein vernünftiger Geiſt verſtehen kan, daß

Was Pflichten und Verbindlichkeiten ſind.

es gethan oder gelaſſen werden ſoll. Derjenige Zuſtand, in welchem eine moraliſche Nothwendigkeit zu etwas vorhanden iſt, wird die **Verbindlichkeit** in weitem Verſtande genennet. Demnach handelt die Moral von Pflichten und Verbindlichkeiten.

§ 161.

Was Klugheit und Tugend iſt, ingleichen, was moraliſch heißt.

Unter der **Klugheit** verſtehen wir die Geſchicklichkeit, zu ſeinen Endzwecken gute Mittel zu erwehlen und anzuwenden. Die **Tugend** aber iſt die Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines Geiſtes mit dem göttlichen Geſetze. Daher nennet man auch einen iedweden einzelnen Theil deſſelben eine Tugend. Ich laſſe mich hier nicht irren, daß zuweilen das Wort Tugend auch in weitern Verſtande vor eine iedwede lobenswürdige Eigenſchaft genommen wird. Denn dieſe Bedeutung iſt ietzo zu meinem Endzwecke nicht dienlich, da ich weſentlich unterſchiedene Dinge aus einander ſetzen will. **Moraliſch** aber nenne ich alles dasjenige, was ſeine Wirckung vermittelſt eines freyen Willens hervorbringet. Z. E. eine Rede iſt ein moraliſches Mittel, einen zu bewegen. Wenn ich dahero ſage, die Tugend ſey eine Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines Geiſtes mit dem göttlichen Geſetze; ſo meine ich, es ſoll alles, was nur irgend auf eine Art von unſerm freyen Willen abhanget, und entweder davon unmittelbar gewircket wird,

oder

oder eine Folge ſeiner Thaten iſt, oder demſelben hätte unterworffen werden können, mit dem göttlichen Geſetze übereinſtimmen.

§ 162.

Was eine Pflicht oder Verbindlichkeit der Klugheit, ingleichen was eine geſetzliche Pflicht oder Verbindlichkeit iſt.

Nunmehro kann ich die beyden Arten der Pflichten und Verbindlichkeiten, davon § 160 geſagt worden, zeigen. Nemlich dasjenige, worauf ſich die moraliſche Nothwendigkeit eines Thuns oder Laſſens gründet, ich meine, woher ſie verſtanden werden ſoll, wird entweder nur in gewiſſen ſchon vorher von uns begehrten Endzwecken geſucht; da wir denn nur auf die der menſchlichen Natur nach der Thelematologie weſentlichen Endzwecke zu ſehen haben, welche man anderer geſtalt nicht würde erreichen können; ſo will ich die Pflicht, welche, und wiefern, ſie ſich darauf gründet, eine **Pflicht der Klugheit** § 161 nennen, gleichwie die daraus erwachſende Verbindlichkeit darzu, die **Verbindlichkeit der Klugheit** heiſſen kann. Oder der Grund der moraliſchen Nothwendigkeit liegt in einem Geſetze und in unſerer Schuldigkeit, daſſelbige zu erfüllen; ſo will ich dergleichen Pflicht eine **Pflicht der Tugend** nennen. Die daraus erwachſende Verbindlichkeit darzu aber kann die **geſetzliche Verbindlichkeit**, oder die **Verbindlichkeit der Tugend**, oder auch die **wahre Verbindlichkeit** im engern Verſtande heiſſen. Derowegen iſt die **Verbindlichkeit der Klugheit** in

der Moral dasjenige Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen gewiße Endzwecke, welche wir vermöge unſerer Natur begehren, und wiefern wir ſie alſo begehren, welches macht, daß wenn wir nicht ſo oder ſo verfahren, dieſelben Endzwecke nicht erlanget werden können. Die **Verbindlichkeit der Tugend** iſt dasjenige Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen ein göttliches Geſetz, welches macht, daß wenn wir nicht ſo oder ſo verfahren, das Geſetz übertreten wird. Eine **Pflicht der Klugheit** iſt, worzu eine Verbindlichkeit der Klugheit vorhanden iſt. Eine **Pflicht der Tugend** hingegen iſt, worzu eine Verbindlichkeit der Tugend vorhanden iſt. Dasjenige, worzu eine geſetzliche Verbindlichkeit vorhanden iſt, pfleget man auch eine **Schuldigkeit** zu nennen.

§ 163.

Bey der geſetzlichen Verbindlichkeit findet ſich allemahl zugleich eine Verbindlichkeit der Klugheit.

Ungeachtet ich aber die Pflichten und Verbindlichkeiten der Tugend und Klugheit ſorgfältig unterſchieden habe; ſo darf man doch nicht meynen, als ob nicht bey der Tugend ſelbſt alle beyde Arten der Verbindlichkeit zuſammen kämen, und dahero eine Pflicht der Tugend nicht allemahl auch zugleich eine Pflicht der Klugheit wäre. Denn da, wie im folgenden erhellen wird, das göttliche Geſetz die wahrhaftigen Mittel unſers Wohlſeyns verordnet; ſo werden die weſentlichen Wünſche unſerer Seele eben dadurch

durch erfüllet, wenn wir dem göttlichen Geſetze gehorchen: und demnach hat iedwede Pflicht der Tugend auch zugleich die Natur einer Pflicht der Klugheit. Sie ſind aber beyde erſtlich deswegen zu unterſcheiden, damit nicht, wenn man nur die Verbindlichkeit der Klugheit annimmt, die wahre geſetzliche Verbindlichkeit und das Weſen der Tugend gar aufgehoben werde, welches leider von vielen zu geſchehen ſcheinet. Ferner deswegen, weil, wo ſie auch beyſammen ſind, doch iedwede beſonders erwieſen werden muß. Es folgt nicht, wenn man von zwey Dingen, welche in der That beyſammen ſind, eines erwieſen hat, daß deswegen auch das andere dargethan ſey, wenn es ſich nemlich aus jenem nicht folgern läßt, oder wenigſtens nicht wircklich daraus gefolgert worden. Endlich iſt es auch deswegen nöthig, beyde zu unterſcheiden, weil ſie nicht allezeit beyſammen ſind. Denn obgleich alle Pflichten der Tugend auch Pflichten der Klugheit ſind; ſo werden wir doch im folgenden ſehen, daß deswegen nicht umgekehrt, auch alles eine Pflicht der Tugend ſey, worzu ſich irgend eine Verbindlichkeit der Klugheit erweiſen läßt. Wem an den göttlichen Geſetzen und an der Tugend im Ernſte etwas gelegen iſt, und wer nicht etwan aus Selbſtbetrug, oder der Eitelkeit der Menſchen zu Gefallen, welche es auf eine thörichte Art vor philo-

Warum gleichwohl beyde zu unterſcheiden ſind.

ſophiſch

ſophiſch hält, wenn man die Moral auf kei- ne wahren göttlichen Geſetze bauet, eine ungegründete Geſetzloſigkeit einzuführen ge- dencket, der wird wohl ſehen, wie viel an dem erklärten Unterſchiede gelegen ſey.

§ 164.

Was ein Grund iſt, und wie die Gründe der phyſicali- ſchen und moraliſchen Wircklich- keit oder Möglichkeit unterſchie- den ſind.

Man kann alles dasjenige, was zur Mög- lichkeit oder Wircklichkeit eines Dinges etwas beyträget, in wiefern es etwas darzu beyträ- get, einen **Grund** deſſelbigen nennen, es mag nun der Grund etwas zu der Sache ſelbſt oder nur zu der Erkänntniß derſelben beytragen, welches zu einer fernern Eintheilung in den Ideal- und Real-Grund Gelegenheit giebt, welche ich aber hier nicht ausführen kann. Nun giebt es zweyerley Arten der Wircklichkeit und Möglichkeit, nemlich die phyſicaliſche und moraliſche. Die phy- ſicaliſche **Wircklichkeit** iſt, nach wel- cher etwas iſt, die moraliſche aber, nach welcher es ſeyn ſoll. Die phyſicaliſche **Möglichkeit** iſt, wenn man gnugſame Kraft hat etwas zu thun, die moraliſche aber iſt, wenn man es thun darf, ohne eine Verbindlichkeit dadurch zu verletzen. Eben ſo kann man auch das **Nichtſeyn** und die **Unmöglichkeit** eintheilen. Dem- nach wird es auch zweyerley Gründe ge- ben, nemlich Gründe der phyſicaliſchen **Möglichkeit** und **Wircklichkeit**, und auch Gründe der moraliſchen. Weil es nun zweyerley Verbindlichkeit giebt

§ 162.

§ 162; ſo iſt ein moraliſcher Grund entweder ein Grund der Tugend, oder ein Grund der Klugheit. Ein moraliſcher Grund der Klugheit, daraus man die Wircklichkeit einer Sache erweiſet, iſt, welcher uns die nothwendige Verbindung derſelben mit unſern Endzwecken vorſtellet. Ein moraliſcher Grund der Klugheit, daraus man die Möglichkeit eines Dinges erweiſet, iſt, woraus man erkennet, daß etwas unſern Abſichten unbeſchadet geſchehen könne. Ein moraliſcher Grund der Tugend, woraus man die Wircklichkeit einer Sache erweiſet, iſt, welcher uns den nothwendigen Zuſammenhang derſelben mit einem Geſetze vorhält, welches wiedrigenfalls würde übertreten werden. Ein moraliſcher Grund der Tugend, woraus man die Möglichkeit einer Sache erweiſet, iſt, woraus man erkennet, daß etwas, ohne wieder ein Geſetz zu handeln geſchehen könne. Demnach kan etwas ein Grund der Tugend und Klugheit zugleich ſeyn. Die Gründe der Tugend ſind, wenn ſie auf einer andern Seite betrachtet werden, allemahl zugleich Gründe der Klugheit, obgleich dieſe Betrachtungen ſelbſt unter einander nicht einerley ſind, und es auch nicht umgekehrt gilt, daß alle Gründe der Klugheit zugleich oder eben deswegen Gründe der Tugend wären § 163. Ich habe nicht

umhin gekonnt, dieſe Materie, weitläuftiger, als es vielleicht einigen nöthig ſcheinen wird, einmahl vor allemahl aus einander zu ſetzen, weil ich gemercket habe, daß es oft an einer deutlichen Erkänntniß derſelben fehlet, auch wohl gar Verwirrung vorgehet, wenn man nur mit einer undeterminirten philoſophiſchen Sprache von Gründen und zureichenden Gründen redet. **Ein zureichender Grund** ſoll eigentlich heiſſen, worinnen nichts fehlet, was zu der Sache, davon man redet, erfordert wird. Wenn einige vollends gar die Gründe der phyſicaliſchen Wircklichkeit oder Möglichkeit mit den moraliſchen Gründen verwirren, und dahero die Verbindlichkeit erkläret zu haben glauben, wenn ſie eine Reihe wirckender Urſachen angeben, welche in der Seele auf einander folgen, und den Effect determiniren, z. E. wie gewiſſe Vorſtellungen den Willen rege machen, und dieſer hernach ferner in Thaten ausbricht: ſo iſt ſolches ein Fehler, welcher ſich nicht entſchuldigen läßt.

§ 165.

Was ein Geſetz und Oberherr iſt.

Es iſt nöthig, daß ich hier den Begriff von dem göttlichen Geſetze noch weiter ausführe, wiewohl die Erklärung davon ſchon § 132, 133 gegeben worden. **Ein Geſetz** iſt ein allgemeiner Wille eines mächtigern, welcher nicht wiederum einen andern mächtigern über ſich hat, wodurch denen

nen ihm unterworfenen eine Schuldigkeit etwas zu thun oder zu laſſen aufgeleget wird, welche aus dem Willen deſſelben entſpringet. Derſelbe mächtigere, welcher das Geſetz giebet, wird ein Oberherr genennet. Ich erfordere deswegen allezeit eine Art von Allgemeinheit in dem Geſetze, damit es von einzelnen Befehlen unterſchieden ſey. Es geſchieht aber ſolches nur, um den Begriff gantz genau zu beſtimmen. Denn in Abſicht auf die Verbindlichkeit gegen den Willen Gottes iſt es einerley, er mag ein allgemeiner Wille, oder ein beſonderer Befehl ſeyn, nur daß wir in der Philoſophie von dem letztern nichts wiſſen. Wenn man den Willen ſeines Oberherrn aus Schuldigkeit beobachtet; ſo heißt ſolches Gehorſam. Nun gründet ſich alle Schuldigkeit auf die Dependenz. Denn da dieſelbe dasjenige Verhältniß ſeyn ſoll, welches eine moraliſche Nothwendigkeit mit ſich bringet, ein Geſetz, wiefern es ein Geſetz iſt, wenn wir auch unſern eigenen Nutzen und Schaden nicht mitrechnen wolten, dennoch zu vollbringen, vermöge des erſten Begriffes; ſo bleibt nichts anders übrig, als daß ſie die Vorſtellung der Dependenz iſt, welche in uns eben dadurch wirkſam gemacht wird, daß ſie uns zum Gehorſam antreiben kann, weil ein Grundtrieb in uns iſt, derſelben gemäß zu handeln § 133. Demnach iſt ein Geſetz ein allgemeiner Wille eines

Was Gehorſam iſt.

Fernere Er-

klärung des Geſetzes. eines independenten Oberherrn, worinnen beſtimmet wird, was Leute, welche von ihm dependiren, aus Gehorſam gegen ſeinen Befehl thun oder laſſen ſollen, in der Abſicht ihrer Dependenz von ihm gemäß zu handeln.

§ 166.

Was die Dependenz iſt. Zwey Dinge dependiren von einander wiefern das eine etwas von dem andern empfangen muß. Demnach iſt die Dependenz der Geiſter von einander dasjenige Verhältniß, vermöge deſſen der eine gewiſſe Güter von dem Willen des andern hat, dergeſtalt, daß, wenn dieſer Wille hinweg fiele, auch die Güter hinweg fallen würden § 133. Hieraus ſiehet man, wie die wahre moraliſche Dependenz von der bloß überwiegenden Macht des einen über den andern unterſchieden ſey, und was daher vor ein Unterſchied zwiſchen einem Oberherrn ſey, deſſen Wille eine verbindliche Kraft hat, und zwiſchen einem andern mächtigern, welcher einen nur zu Vollbringung ſeines Willens zwinget. Z.E. ein Straſſenräuber kan uns auch nöthigen, ihm unſere Baarſchaft herauszugeben, aber aus dem Willen deſſelben erfolget keine Verbindlichkeit darzu, welches hingegen bey einem wahren Geſetzgeber ſtatt findet. Nemlich einem Geſetzgeber müſſen wir gewiſſe Güter zu dancken haben, welche, weil er keinen andern Obern über ſich

hat

hat, bloß ſeinem Willen zuzuſchreiben ſind. Daher erfordert es nicht nur unſer Nutzen ihm zu gehorchen, damit wir der Güter nicht verluſtig werden, ingleichen unſere Vollkommenheit, weil das Widerſtreben vergeblich ſeyn würde, welches beydes zuſammen, die Verbindlichkeit der Klugheit ausmachet; ſondern wir empfinden auch vermöge des Gewiſſenstriebes § 133 eine Schuldigkeit zum Gehorſam und eine natürliche Billigkeit deſſelbigen, daher eine geſetzliche Verbindlichkeit entſtehet.

§ 167.

Wiefern ſich der wahre Begriff eines Geſetzes auf die bürgerlichen Geſetze appliciren läßt.

Hieraus ſiehet man zugleich, daß die Begriffe eines Geſetzes und Geſetzgebers ſich auf die bürgerlichen Geſetze nicht anders als nur unter gewiſſer Bedingung appliciren laſſen. Ein weltlicher Geſetzgeber iſt nur ſofern independent, wiefern die Beſorgung der öffentlichen Angelegenheiten eines Landes ſeinem Gutbefinden völlig überlaſſen iſt, alſo daß er darinnen keinen andern weltlichen Richter über ſich erkennet, ob er gleich von Gott dependiret. Die weltlichen Geſetze ſind nur allgemeine Anſtalten zum gemeinen Beſten. Sie bekommen ihre geſetzliche Verbindlichkeit allererſt von Gott, nemlich von demjenigen Geſetze der Natur, welches der Obrigkeit gehorchet wiſſen will. Auſſerdem hätten ſie nichts weiter als eine Verbindlichkeit der Klugheit. Die obrigkeitliche

Würde iſt nur ein beſonderes öffentliches Amt, welches zu reſpectiren eine göttliche Verbindlichkeit da iſt. Die Unterthanen dependiren alſo von der Obrigkeit nur wegen des göttlichen Befehles, und der Wille der Obrigkeit hat nur ſofern eine Kraft dieſelben geſetzlich zu verbinden, wiefern ihm der göttliche Wille eine Art von Independenz und eine verbindliche Kraft ertheilet hat. Dieſes alles wird an ſeinem Orte erwieſen werden. Ich erinnere ſolches allhier nur, um Schwierigkeit und Verwirrung zu verhüten. Es iſt demnach gantz unrichtig, wenn einige die Natur der bürgerlichen Geſetze zur Richtſchnur machen, und die Beſchaffenheit der göttlichen Geſetze darnach beurtheilen, oder vielmehr verdrehen. Man muß vielmehr erwegen, was vor göttliche Geſetze erwieſen werden können, und hernach unterſuchen, ob und unter was vor Bedingungen, der dadurch feſtgeſetzte Begriff der Geſetze ſich auf die bürgerlichen appliciren laſſe.

§ 168.

Was darzu gehöret, die Wircklichkeit natürlicher Geſetze zu erweiſen.

Ich habe nun zuvörderſt die Wircklichkeit göttlicher Geſetze in demjenigen Verſtande, welchen ich angenommen, und § 133, 165 aus dem Sprachgebrauch erwieſen habe, darzuthun. Es gehöret darzu dreyerley, 1) daß man erkenne, daß ein independenter Gott ſey, 2) daß die Menſchen von ihm dependiren, 3) daß er etwas

von

von ihnen in Abſicht auf dieſe Dependenz und um derſelben willen gethan oder gelaſſen wiſſen wolle, und dieſen Willen in der Natur kund gethan habe. Denn wenn die Exiſtenz des Geſetzgebers ſeine Richtigkeit hat; wenn die vorgegebene Dependenz eine wahre iſt, damit das Geſetz, wenn eines iſt, eine Verbindlichkeit haben kan; und wenn er auch etwas um der Dependenz willen beobachtet wiſſen will, und dieſen Willen in der Natur kund gethan hat: ſo iſt keine gegründete Möglichkeit mehr übrig, wie man die Wircklichkeit göttlicher natürlicher Geſetze in Zweifel ziehen kann. Nun ſetze ich hier die Wircklichkeit und Eigenſchaften Gottes aus der natürlichen Gottesgelahrheit voraus. Eben deswegen ſetze ich auch voraus, daß der Menſch in Anſehung ſeines Seyns, Weſens und alles Wohlſeyns, von Gott ſchlechterdings, einzig und allein, und nothwendig, und alſo auf das allervollkommenſte dependire. Mithin habe ich nur ſoviel an dieſem Orte zu beweiſen, daß Gott gewiſſe Dinge von den Menſchen in der Abſicht gethan oder gelaſſen wiſſen wolle, daß ſie ſich dabey zum Endzwecke vorſetzen, deswegen zu gehorchen, damit ſie ihrer weſentlichen Dependenz von Gott gemäß handeln. Indem ich dieſes aus der Vernunft erweiſen werde; ſo iſt vor ſich klar, daß dieſer Wille Gottes durch die Natur den Menſchen kund gethan ſey,

und von ihnen, wenn ſie nur ihren Verſtand gebrauchen wollen, erkannt werden könne. Es iſt alſo der vollſtändige Begriff von einem göttlichen natürlichen Geſetze, wenn wir alles nochmals kurtz zuſammen faſſen, dieſer: es iſt ein allgemeiner verbindlicher Wille Gottes, welcher den Menſchen durch die Natur der Geſchöpfe ſelbſt und den Gebrauch ihrer Vernunft kund gethan, und darinnen beſtimmet wird, was ſie in der Abſicht thun oder laſſen ſollen, damit ſie dadurch ihrer Dependenz von Gott gemäß handeln mögen.

Vollſtändige Erklärung eines natürlichen Geſetzes.

§ 169.

Erſter Beweis aus dem Gewiſſenstriebe, daß natürliche Geſetze ſind.

Man kann die Gewißheit göttlicher natürlicher Geſetze erſtlich a poſteriori aus dem Gewiſſenstriebe erweiſen § 136, welcher auch zugleich den Innhalt derſelben anzeiget § 135. Denn da alle andere Grundtriebe ein exiſtirendes Object haben, ſo wird es auch dieſer haben. Ja er muß es haben, weil ihn ſonſt Gott der Seele vergeblich anerſchaffen hätte, weil er nur die Menſchen zu qvälen diente, und weil man ihn ſeiner Natur nach vor nichts als vor eine Sprache Gottes durch die Natur annehmen kann. Zur Erläuterung ſetze ich noch dieſes hinzu, daß man auch gleich bey Kindern, ſo bald ſich der Verſtand in ihnen hervorthut, wahrnimmt, daß ſie andern bey gewiſſen Umſtänden eine wirckliche moraliſche Schuld beymeſſen, daraus

der

der angebohrne Trieb erhellet, moraliſche Schuld, und mithin auch ſolche Verbindlichkeiten zu erkennen, aus deren Ubertretung ſie entſtehen kann. Denn das wird niemand ſagen, daß ſie durch eigenes Nachſinnen zu einem ſo ſchweren Begriffe gelanget wären. Aus der Angewöhnung kann man es auch nicht herleiten, theils weil es ſich gleich vom Anfange, und vor einem mercklichen Unterrichte noch äuſſert, theils weil man auch keinen Grund der Allgemeinheit dieſer Eigenſchaft ſähe, und man auch die Kinder zu nichts angewöhnen kann, als was ſchon mit gewiſſen natürlichen Trieben derſelben in einiger Ubereinſtimmung ſtehet.

§ 170.

Eben deswegen weil ein Gewiſſenstrieb in uns iſt; ſo läßt ſich auch die Nothwendigkeit ein göttliches Geſetz zu erkennen, und ſich nach demſelben zu richten, aus der Natur der Glückſeligkeit ſelbſt erweiſen. Denn ſoll dieſelbe erhalten werden, ſo müſſen alle weſentliche Grundtriebe der Seele erfüllet werden § 106. Folglich muß auch dem Gewiſſenstriebe Genüge gethan, und mithin dieſes zum höchſten Zwecke gemacht werden, daß wir der § 137 beſtimmten allgemeinen Regel menſchlicher Thaten aus Gehorſam gegen Gott nachkommen.

Anderer Beweis aus der Natur der Glückſeligkeit.

§ 171.

Ferner läßt ſich auch die Nothwendigkeit

Dritter Be-

 keit

weis der Wircklichkeit und Nothwendigkeit natürlicher Geſetze a priori.

keit der göttlichen Geſetze und zugleich der Inhalt derſelben a priori alſo erweiſen. Ich ſetze voraus, daß Gott die weſentliche Vollkommenheit der Dinge, und was damit weſentlich verknüpfet iſt, nothwendig wolle, weil er ohne dieſen Willen ſelbſt nicht alle mögliche Vollkommenheiten haben, und mithin nicht das vollkommenſte Weſen ſeyn würde. Ich rede mit Fleiß nur von den weſentlichen Vollkommenheiten § 114, 115. Denn von den zufälligen habe ich keinen Grund, ſolches zu behaupten, eben deswegen weil ſie zufällig ſind, und alſo mit den Endzwecken, welche ſich Gott vorgeſetzet hat, und nach denen ſich ein weiſes Weſen einzig und allein richtet, keinen Zuſammenhang haben; daher er ſeiner Weisheit unbeſchadet unterlaſſen kann, ſich darum zu bekümmern. Daraus folgt, daß, ſobald freye Geſchöpffe geſetzet werden, Gott auch nothwendig wollen müſſe, daß ihre freyen Handlungen, und was davon abhanget, der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß ſeyn ſollen. Nun kömmt an den Dingen zweyerley zu betrachten vor, einmahl das Weſen eines iedweden inſonderheit, zum andern die Verhältniſſe und Verknüpfungen, welche ſie unter einander haben. Demnach will Gott nothwendig, daß die freyen Handlungen, und was davon abhanget, demjenigen gemäß ſeyn ſollen, was die Regeln der weſentlichen

ſentlichen Vollkommenheit ſowohl in Abſicht auf das Weſen Gottes, als auf das Weſen der freyen Creatur ſelbſt, ferner auf das Weſen anderer Creaturen, und endlich auch in Abſicht auf die Verhältniſſe, in welchen ſie ſowohl gegen Gott als unter einander ſelbſt ſtehen, gemäß iſt. Nun wollen wir den einen Theil unſerer herausgebrachten Concluſion fahren laſſen, und inſonderheit erwägen, was dem Verhältniſſe, in welchem ſich eine Creatur gegen Gott befindet, gemäß iſt.

§ 172.

Eine Handlung eines vernünftigen Geiſtes heißt alsdenn der Vollkommenheit gemäß, wenn man aus ihrer Einrichtung verſtehen kann, daß der Geiſt jene erkenne und vor Augen habe § 137. Sie wird alſo dem Verhältniß gegen Gott gemäß ſeyn, wenn man aus ihrer Einrichtung abnehmen kann, daß der vernünftige Geiſt, daſſelbe Verhältniß erkenne, und vor Augen habe. Nun iſt das natürliche Verhältniß, in welchem wir und alle Geſchöpfe gegen Gott ſtehen, dieſes, daß wir in allen Stücken von ihm einzig und allein und nothwendig dependiren § 166, 168. Das iſt der einzige Zuſtand, welcher uns ſchlechterdings weſentlich iſt. Alle übrige Zuſtände ſind uns zufällig. Daher muß auch ein Weſen, welches die weſentliche Vollkommenheit liebet, auf denſelben mehr als Fortſetzung.

auf alle andere ſehen. Demnach will Gott nothwendig, daß alle freye Handlungen vernünftiger Geſchöpfe, und was davon abhanget, alſo eingerichtet werden, daß man aus ihrer Einrichtung verſtehen kann, daß ſie ihre völlige und nothwendige Dependenz von Gott erkennen und vor Augen haben, oder welches gleichviel iſt, Gott will, daß vernünftige Geſchöpfe ihre freyen Thaten der Dependenz von Gott gemäß einrichten.

§ 173.

Fortſetzung. Nun ſind unſere Thaten der Dependenz von Gott dadurch noch nicht gemäß, wenn wir nur eben das wollen, was er will, obwohl ſolches aus einem andern Grunde mit gewiſſer Einſchränckung auch erfordert wird § 171. Denn aus der Aehnlichkeit zweyer Willen läßt ſich noch nicht verſtehen, daß der eine eine Dependenz von dem andern erkenne. Ferner iſt auch das noch nicht genug, wenn wir alles was Gott will, deswegen, weil ers will, aus Liebe thäten § 125; obwohl ſolches aus andern Gründen auch erfordert wird. Denn daraus, daß ein Geiſt aus Liebe ſich dem andern gefällig zu machen ſuchet, läßt ſich abermahl noch nicht verſtehen, daß er eine Dependenz von ihm erkenne und vor Augen habe. Folglich muß auſſer dem vorigen auch noch dieſes hinzu kommen, daß wir alles, was Gott gethan wiſſen will,

nemlich was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt, auch aus Gehorſam gegen ihn als unſern Schöpfer, Erhalter und verbindlich gebietenden Oberherrn und Geſetzgeber thun. Denn aus einer ſolchen Einrichtung unſerer Thaten läßt ſich allererſt verſtehen, daß wir eine Dependenz von Gott erkennen und vor Augen haben. Da derowegen Gott nothwendig will, daß wir etwas um der Dependenz willen von ihm thun ſollen; ſo iſt auch nothwendig ein göttliches natürliches Geſetz, deſſen Inhalt hiermit zugleich erhellet. Und eben dieſer nothwendige Wille Gottes iſt der Grund von dem moraliſchen Guten § 26; woraus man ſiehet, daß das moraliſche Gute, wie alles andere ſeinen Grund in einem Willen habe. Ob man dahero gleich ſagen kann, daß etwas auch ohne Abſicht auf den Willen Gottes der Vollkommenheit gemäß oder zuwieder ſey; ſo kann man doch nicht zugeben, daß es ohne Abſicht auf denſelben moraliter gut oder böſe ſey, weil man ſich ſolchergeſtalt entweder wiederſprechen, oder den gewöhnlichen Begriff von dem guten oder böſen ohne Noth ändern würde § 26. Jedoch iſt deswegen das moraliſche Gute nicht alles willkührlich, weil dasjenige Wollen Gottes, in welchem die natürlichen höchſten Geſetze ihren Grund haben, kein freyes ſondern ein nothwendiges Wollen iſt.

Ob etwas ohne Abſicht auf den göttlichen Willen moraliter gut heiſſen kann.

§ 174.

Welches das höchſte natürliche Grundgeſetz iſt.

Hiermit habe ich alſo das höchſte natürliche Grundgeſetz a priori hergeleitet, welches ich § 137 nur aus der Erfahrung angenommen habe, und welches dieſes iſt: Thue aus Gehorſam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes, und ferner was der weſentlichen Vollkommenheit deiner eigenen Natur und aller andern Geſchöpfe, endlich auch was den Verhältniſſen der Dinge gegen einander, welche er gemacht hat, gemäß iſt, und unterlaſſe das Gegentheil.

§ 175.

Vollſtändigere Erklärung der Tugend.

Da nun die Tugend eine Ubereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines Geiſtes mit dem göttlichen Geſetze iſt § 161; ſo iſt dieſelbe ihrem vollſtändigern Begriffe nach eine Fertigkeit, alles was der weſentlichen Vollkommenheit Gottes, unſerer ſelbſt und aller andern Dinge gemäß iſt, aus Gehorſam gegen den göttlichen Willen als unſers Oberherrn zu beobachten.

§ 176.

Erläuterung, was demnach der Endzweck bey der Tugend iſt.

Die Meynung iſt, der Gehorſam gegen Gott § 165, ſoll unſer ſchlechterdings höchſter § 18 ſubjectiviſcher, Gott ſelbſt der

höchſte

höchſte objectiviſche, und die Vollbringung ſeines Willens und Befehles der höchſte formale Endzweck § 13 ſeyn, welchem alle andere Endzwecke und Begierden, auch ſelbſt die Begierde unſeres Nutzens und Vermeidung unſeres Schadens, ſubordiniret § 17 ſeyn ſollen. Alsdenn wird unſere Glückſeligkeit aus der Tugend und in dem Stande der Tugend von ſich ſelbſt erfolgen; welche wir dahero auch begehren, ſuchen, und mit Dancke annehmen können und ſollen, aber nur nicht zum Zwecke des Gehorſams machen dürfen, weil dieſer dadurch ſein Weſen verlieren würde § 133. Damit es uns nun möglich ſey, die Begierde, unſerer Dependenz gemäß zu handeln, zum Hauptzwecke zu machen; ſo iſt uns deswegen der Gewiſſenstrieb eingepflantzet, vermöge deſſen uns die Empfindung der Dependenz zum Gehorſam antreibet, daß wir denſelben mit Luſt leiſten können, wenn wir nur dem Gewiſſenstriebe in der Seele die Herrſchaft einräumen, davon bald mit mehrern gehandelt werden ſoll. Wäre nicht der Gewiſſenstrieb in uns vorhanden, ſo würde freylich weder Gehorſam noch Tugend möglich ſeyn, weil wir vermöge unſerer übrigen weſentlichen Triebe ſonſt allezeit unſern Nutzen oder Vergnügen zum Zwecke machen, oder wenigſtens bloß aus Liebe agiren würden § 43, welches aber noch kein Gehorſam

Wodurch die Ausübung der Tugend möglich wird.

horſam

Daß man anderer geſtalt keine hinlängliche Verbindlichkeit zur Tugend erweiſen kann.

horſam wäre § 165, 173. Es liegt ſehr viel daran, daß man dieſen Grund der Verbindlichkeit der Tugend recht einſehe, weil ſonſt nicht allein keine wahre geſetzliche, ſondern auch nicht einmal eine hinlängliche Verbindlichkeit der Klugheit § 162 erwieſen werden kann. Denn ſollte die Verbindlichkeit zur Tugend ſich auf nichts anders gründen, als daß die Tugend unſern eigenen Nutzen in der Welt befördere; ſo kann einer derſelben dadurch ausweichen, wenn er ſpricht, er wolle der Tugend in gewiſſen Stücken nicht folgen, begebe ſich aber auch gutwillig des daher zu erwartenden Nutzens. Es kann einer auch einwenden, die Tugend würde zwar das beſte Mittel zur Glückſeligkeit ſeyn, wenn ſie von allen beobachtet würde. Allein da dieſes nicht geſchehe, ſo falle die Sicherheit dieſes Mittels, und mithin auch die Verbindlichkeit darzu hinweg. Ja, wenn man die wahre geſetzliche Verbindlichkeit nicht annimmt, ſondern nur die Verbindlichkeit der Klugheit bey den natürlichen Pflichten zum Grunde leget; ſo folget gar daraus, daß ie mehr ſich ein Menſch Gottes Befehl und ſeine Schuldigkeit zur Tugend antreiben laſſe, deſto unvollkommener werde ſeine Tugend, welches erſchrecklich zu ſagen iſt.

§ 177.

Was das formale und materiale der Tugend iſt.

Wenn man dasjenige, was bey dem Weſen einer Sache zu betrachten vorkömmt, alſo

alſo abtheilet, daß man etwas unterſcheidet, in welchem noch etwas anders befindlich ſeyn muß, wenn das verlangte Weſen da ſeyn ſoll, und wiederum etwas, welches in jenem befindlich iſt, und durch deſſen Hinzukunft eben das verlangte Weſen zum Vorſchein kömmt; ſo nennet man jenes die **Materie** oder das *Materiale*, dieſes die **Form** oder das *Formale*. Weil nun alles, was von einem vernünftigen Geſchöpfe der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß geſchiehet, allererſt dadurch zur Tugend wird, wenn es aus Gehorſam gegen den göttlichen Willen geſchiehet § 173; ſo kann man die Abſicht, Gehorſam gegen den göttlichen Willen auszuüben, das *Formale* **der Tugend** nennen. Dasjenige Thun oder Laſſen aber, welches an ſich betrachtet, der göttlichen oder menſchlichen Vollkommenheit gemäß iſt, und von dem Gehorſam unterſchieden wird, machet das *Materiale* **der Tugend** aus. Derjenige Zuſtand eines vernünftigen Geſchöpfes, in welchem ein weſentlicher Theil der Tugend fehlet, iedoch ſo, daß wegen anderer Eigenſchaften, welche derſelbe mit der Tugend gemein hat, leichte der Schein der Tugend entſtehet, wird eine **Scheintugend** genennet. Es giebt demnach dreyerley Arten der Scheintugenden: erſtlich, wenn man zwar die Abſicht hat, Gehorſam gegen Gott auszuüben, aber es wird nicht

Was eine Scheintugend iſt, und deren unterſchiede Arten.

das

das gehörige materiale beobachtet; Zum andern wenn das materiale gantz oder zum Theil vorhanden iſt, aber es fehlet an dem formali; Drittens wenn in einer gewiſſen Handlung zwar beydes beyſammen iſt, aber weil es ſich nicht mit allen andern Handlungen eben ſo verhält, ſo fehlet die Ubereinſtimmung des gantzen moraliſchen Zuſtandes mit dem Geſetze, welches doch zum Weſen der Tugend erfordert wird § 161. Man ſiehet daraus, daß auch eine Handlung aus mehr als einem Grunde zugleich eine Scheintugend ſeyn könne. Geſetzt alſo daß diejenigen, welche keine andere als die Verbindlichkeit der Klugheit § 162 annehmen, indem ſie unſere eigene Vollkommenheit oder Glückſeligkeit zum höchſten oder einzigen Grunde der Verbindlichkeit machen, gleich alle die materialen Tugenden § 161 auch lehrten, welche wir vortragen werden; ſo begreifft ihre Moral doch bloſſe Scheintugenden, dadurch unſerer Verbindlichkeit noch nicht genug geſchiehet, und alſo unſere wahre Glückſeligkeit verlohren gehet § 159.

Ohne das rechte formale lehret man nichts als Scheintugenden.

§ 178.

Der erſte Erkenntnißgrund des natürlichen Geſetzes a poſteriori iſt das Gewiſſen.

Aus demjenigen, was bisher erwieſen worden, laſſen ſich nunmehro die natürlichen *principia cognoſcendi* des göttlichen Geſetzes, das iſt, diejenigen Wege genau beſtimmen, wodurch wir zur Erkenntniß deſſelben gelangen können. Der erſte iſt

a poſte-

a poſteriori, nemlich der natürliche Gewiſſenstrieb § 137, 169; indem wir nemlich Achtung geben, was uns derſelbe, wenn wir ihn nicht durch unſere Begierden § 56, 100 und Affecten, § 78 hindern, als gut oder böſe, ehrbar oder ſchändlich, billig oder unbillig lehret. Aus dieſem Erkänntnißgrunde ſchöpfen nicht allein die gemeinen Leute ſondern auch die Gelehrten ſelbſt gröſtentheils die Erkenntniß der Pflichten, nur daß die letztern hernach deutliche Beweiſe darzu ſuchen § 136.

§ 179.

Erläuterung, wiefern das Gewiſſen ein Erkenntnißgrund des natürlichen Geſetzes ſeyn kann.

Es giebt zwar auch ein irrendes und zweifelhaftes Gewiſſen § 138. Allein dieſe Schwierigkeiten muß man ſich nicht ſo gar groß vorſtellen, als ob es deswegen gar nicht mehr möglich ſey, daß das Gewiſſen einigen ſichern Erkenntnißgrund der Pflichten a poſteriori abgeben könne. Man muß nur die Urſachen des irrigen und zweifelhaften Gewiſſens aufſuchen und hinwegſchaffen. Es gehet hier, wie mit der Empfindung. Wer würde ſagen, daß dieſelbe ein ungewiſſes oder untüchtiges principium ſey, Wahrheit zu erkennen, ob ſich gleich viele durch vermeinte Erfahrungen betrügen. Denn die Urſachen des bey Einziehung und Beurtheilung der Erfahrung oft mit unterlaufenden Betrugs laſſen ſich, wie in der Vernunftlehre gezeiget werden muß, gar wohl bey Seite

ſchaffen. Hingegen ſo viel räume ich ein, daß das Gewiſſen ordentlicher Weiſe nur des Menſchen eigener Lehrer ſeyn könne. Hingegen andere Leute müſſen wir durch Beweiſe überzeugen, es wäre denn, daß wir uns auf das Zeugniß ihres eigenen Gewiſſens ebenfalls ſicher beruffen, oder aus dem, was die meiſten oder alle verſtändige Menſchen vor recht halten, ſchlüſſen könnten, daß ſolche Meinung in dem allgemeinen Weſen des Gewiſſens und nicht in dem beſondern Zuſtande einzeler Perſonen gegründet ſey. Unterdeſſen obgleich iedweder Menſch alle nur mögliche Vorſichtigkeit wieder das irrende Gewiſſen zu gebrauchen hat § 171; ſo iſt er doch in dem Falle, da er es einmahl nicht verbeſſert hat, oder nicht hat verbeſſern können, demſelben dennoch zu folgen verbunden, weil man ihm ſonſt den Vorſatz ſeiner Dependenz zuwieder zu handeln erlauben müſte.

Ob man verbunden iſt, dem irrenden Gewiſſen zu folgen.

§ 180.

Wie man dem irrenden und zweifelhaften Gewiſſen abhelfen ſoll.

Sowohl das irrende als zweifelhafte Gewiſſen gründet ſich theils auf den Mangel und Unvollſtändigkeit der Erkenntniß, dunckele Begriffe, falſche Schlüſſe, Irrthümer und Vorurtheile § 5, theils auf denjenigen übeln Gebrauch des Verſtandes, welcher ſeinen Grund im Willen hat § 56, 78, 100. Wieder das erſtere kann man keinen andern Rath geben, als

daß

man ſich bemühe, ſeine Erkenntniß zu verbeſſern. Dieſes wird aber auch gewiß gut von ſtatten gehen, wenn man in Anſehung des letzten folgende Regeln beobachtet. 1) Man prüfe ſich nur unpartheyiſch, ob man ſich in der That gezwungen fühle, etwas vor recht oder unrecht, oder doch vor billiger zu halten, und ob man auch, wenn man deshalben von Gott zur Rechenſchaft gefordert werden ſolte, dabey zu bleiben gedencke, daß man gezwungen geweſen ſey, ſich die Sache alſo vorzuſtellen. 2) Man hüte ſich, daß man nicht bloſſe Wünſche und Verabſcheuungen mit wircklichen Urtheilen des Verſtandes verwirre, welche letztern die Probe halten müſſen, wenn man auch bis zu den oberſten logicaliſchen Gründen der Wahrheit in die Höhe ſteiget. 3) Man dämpfe zu der Zeit, da man die Sache überlegt, die heftigen Begierden und Affecten. 4) Man überlege die Sache zu der Zeit, wenn man ruhig iſt, und die Begierden und Affecten auſſer dem Stande der Reitzung ſind, § 58, 59. 5) Man nehme ſich vor, das Gute zu thun, und das Böſe zu meiden, es koſte auch, was es wolle, ſo wird hernach der Verſtand viel freyer urtheilen, § 100. 6) Wenn man ſich über dasjenige kein Gewiſſen macht, worzu man, vermöge ſeines Naturells, oder aus andern Gründen, ſchon geneigt iſt, ſo iſt es allezeit

verdächtig, weil daraus eine leichte Möglichkeit eines irrigen Gewiſſens erſcheinet. Daher hat man alsdenn am meiſten auf eine ſcharfe Uberzeugung zu dringen.

Ob das Gewiſſen zweifelhaft bleibet, wenn die Entſcheidungsgründe nur wahrſcheinlich ſind.

7) Man halte nicht davor, daß das Gewiſſen zweifelhaft bleiben müſſe, wenn die herausgebrachte Entſcheidung etwan nicht demonſtrativ, ſondern nur wahrſcheinlich iſt. Denn iſt gleich die Pflicht alsdenn nicht an und vor ſich ſelbſt demonſtrativ erwieſen; ſo läſſet ſich doch das demonſtriren, daß man in zweifelhaften Fällen der Wahrſcheinlichkeit zu folgen ſchuldig ſey, weil man ſonſt dasjenige thäte, was wahrſcheinlich unrecht iſt, wodurch denn in dem Gemüthe alle ernſtliche Abſicht, Gott zu gehorchen, aufgehoben würde. Es muß nur eine wahre, und nicht etwan bloß ſcheinbare Wahrſcheinlichkeit oder Sophiſterey ſeyn, welches die Vernunftlehre deutlich zu entſcheiden lehren muß. 8) Man nehme den Rath und die Schriften anderer Leute zu Hülfe, beurtheile ſie aber nach Maaßgebung der vorigen Regeln. Denn dadurch werden wir auf mehr Umſtände und Gründe gebracht werden.

§ 181.

Der andere Erkenntnißgrund des natürlichen Geſetzes ſind deutliche Begriffe und Schlüſſe.

Der andere Weg, zur Wiſſenſchaft der göttlichen natürlichen Geſetze durch die Vernunft zu gelangen § 178, iſt der Weg der deutlichen Erkenntniß, da man die Pflichten aus der Natur der göttlichen

lichen und menſchlichen weſentlichen Vollkommenheit durch deutliche und bündige Schlüſſe herleitet, indem man zeiget, daß etwas dem Begriffe der Vollkommenheit Gottes oder eines Dinges überhaupt an ſich gemäß oder zuwieder ſey, oder daß die Abſichten Gottes, welche er bey den Dingen in der Welt gehabt hat, ſonſt gar nicht, oder nicht ſicher erreichet, und beſonders die weſentlichen menſchlichen Grundtriebe der Seele nicht anders geſättiget werden können. Ich rede mit gutem Bedacht nur von den menſchlichen Grundtrieben. Denn weil der Menſch, wie im folgenden Capitel beſonders ausgeführet werden ſoll, nur in ſofern ein letzter Zweck Gottes in der Welt iſt, wiefern er ein vernünftiges Geſchöpfe iſt; ſo ſind die thieriſchen Begierden, wiefern es nicht andere Gründe erfordern, hieher nicht zu rechnen, weil ſie der vernünftigen Natur zufällig ſind. Die Abſichten Gottes aber, welche er bey einer Sache gehabt hat, findet man, wenn man Achtung giebt, worzu ſie ihrem Weſen nach geſchickt iſt, und alles mit einander wohl vergleichet.

§ 182.

Wie ſich die natürlichen Geſetze aus den Regeln der Vollkommenheit erkennen laſſen.

Es giebt zweyerley Regeln der Vollkommenheit. Einige flieſſen aus dem ſchlechterdings nothwendigen Weſen der Dinge, andere aber aus der zufälligen Einrichtung dieſer Welt. Wenn wir daher

aus der Natur der Vollkommenheit die Pflichten beſtimmen wollen, ſo haben wir dieſen Unterſcheid wohl zu bemercken. Nemlich manchmal liegt der Grund der Pflichten darinnen, weil dieſelben zur menſchlichen Sicherheit und Zufriedenheit das einzige Mittel ſind; daher es die Einrichtung der Welt mit ſich bringet, daß ſie Gott beobachtet wiſſen will. Manchmal aber liegt er nicht in einem zur weltlichen Zufriedenheit gehörigen Endzwecke, ſondern darinnen, daß das Geſetz aus der Natur Gottes, und eines vernünftigen Geſchöpfes, und dem Verhältniſſe zwiſchen beyden an und vor ſich ſelbſt nothwendig folgt, davon wir § 173 ein Exempel geſehen. Manchmal liegt er auch in beyden zugleich. Es wird ſich im folgenden zeigen, wie gut ſich dieſer Unterſcheid nutzen laſſe.

§ 183.

Es giebt nothwendige und zufällige Geſetze und Pflichten.

Es ſind auch dahero die Geſetze nicht alle von einerley Nothwendigkeit, weil einige aus dem Weſen Gottes und einer Welt überhaupt folgen, andere von der zufälligen Einrichtung dieſer Welt abhangen, welches letztere wiederum auf mehr als einerley Art beſchaffen ſeyn kann. Hieraus entſtehet ein wichtiger Unterſchied in den Pflichten, welche man deswegen in nothwendige und zufällige, und jene wiederum in ſchlechterdings nothwendige und in *hypo-*

hypothetice nothwendige eintheilen kann. Ich nenne eine ſchlechterdings nothwendige Pflicht eine ſolche, welche ſich auf ein Geſetz gründet, welches aus dem Weſen Gottes und einer vernünftigen Creatur und dem Verhältniſſe zwiſchen beyden an und vor ſich ſelbſt folget. Z. E. die Pflicht, Gott und andere Menſchen zu lieben. Eine *hypothetice* nothwendige Pflicht iſt, die ſich auf ein Geſetz gründet, welches bey Setzung der gegenwärtigen Welt nur nicht anders ſeyn kann, ich meyne, welches ſich auf diejenige zufällige Einrichtung dieſer Welt gründet, welche Gott ſelbſt darinnen gemacht hat. Z. E. die Pflicht der Eltern, vor die Erziehung ihrer Kinder zu ſorgen. Eine zufällige Pflicht aber nenne ich eine ſolche, die ſich auf ein ſolches Geſetz gründet, welches aus dem zufälligen Zuſtande der Welt herfließt, in wiefern derſelbe nicht von Gott und ſeiner Einrichtung, ſondern von den freyen Handlungen der Menſchen herkömmt. Nemlich ein ſolches Geſetz verordnet etwas, das bey den ietzigen Umſtänden, wie ſie einmal ſind, zu Erhaltung der göttlichen Abſichten das beſte, und, wenigſtens in den meiſten Fällen, das ſicherſte Mittel iſt. Z. E. der Gehorſam gegen die Obrigkeit.

§ 184.

Ein Geſetz iſt entweder ein gebietendes, welches will, daß etwas geſchehe, oder ein

Ein Geſetz iſt entweder ein gebietendes oder verbietendes.

ein verbietendes, welches will, daß etwas unterlaſſen werde. Nemlich dasjenige wird verboten, was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge wiederſtreitet, was ihr aber gemäß iſt, wird geboten, § 174. Ein verbietendes Geſetz muß dahero beſtändig erfüllet werden. Das gebietende aber kann auch von etwas reden, welches nur bey gewiſſen Umſtänden geſchehen ſoll.

Alle verbietende Geſetze müſſen ſtets erfüllet werden.

§ 185.

Was erlaubt heiſſet, und wiefern erlaubte Dinge möglich ſind.

Was weder geboten noch verboten iſt, heißt erlaubt. Daß es gewiſſe Dinge gebe, welche bloß erlaubt ſind, erkennet man a poſteriori daraus, weil man bey Unterlaſſung gewiſſer Dinge keine Gewiſſensbiſſe § 142 fühlet. A priori aber laſſen ſich dieſelben auf zweyerley Art als möglich begreiffen. Denn erſtlich kann es Dinge geben, welche der weſentlichen Vollkommenheit des Menſchen zufällig ſind, und damit nicht nothwendig zuſammen hangen; daher Gott nicht nöthig gehabt hat, in Anſehung derſelben etwas zu verordnen, § 171. Es wird weiter unten gezeiget werden, daß die bloß idealiſchen Vollkommenheiten § 124, und alles, was bloß zum Vergnügen dienet, zu dieſer Claſſe der Dinge gehören. Ferner kann es zwar ſeyn, daß etwas ein Mittel zu einem ſolchen Endzwecke iſt, welcher mit zur weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gehöret,

höret: allein es kann ſeyn, daß es kein einziges iſt, ſondern es deren mehrere giebt; oder daß es nicht nöthig iſt, den Endzweck beſtändig zu befördern, ſondern nur dann und wann; oder daß zu Beförderung deſſelben nicht alle Menſchen nöthig ſind. Z. E. es giebt vielerley Nahrungsmittel zu der menſchlichen Erhaltung; es iſt nöthig, daß wir ſchlafen, aber nicht eben zu dieſer oder jener Stunde; es iſt nöthig, daß Heyrathen geſchloſſen werden, aber nicht eben, daß alle Menſchen heyrathen. In allen dieſen Fällen kann Gott den Menſchen ſeiner Vollkommenheit unbeſchadet frey laſſen, ihrem eigenen Willen zu folgen, und es iſt mit eine von den ausnehmendſten Proben ſeiner Güte, daß er die Welt ſo eingerichtet hat, daß wir, ohne wieder eine Pflicht zu handeln, in unzehligen Fällen unſerm eigenen Belieben folgen dürfen, welches uns angenehm iſt, und anzeiget, daß Gott ſo gütig ſey, und uns nicht weiter einzaſchräncken begehre, als er es vermöge ſeiner eigenen Vollkommenheit nicht verhindern kann.

§ 186.

Wodurch eine ſonſt erlaubte Sache böſe wird.

Man kann aber eine Sache nur überhaupt oder in abſtracto betrachtet, erlaubt nennen. Denn in concreto oder bey der wircklichen Ausübung dieſer oder jener Perſon kann ſie dem ungeachtet unerlaubt und böſe werden. Denn weil der Menſch be-

ſtändig zu dem höchſten Gehorſam gegen Gott verbunden iſt, welcher mit bewuſtſeyn ausgeübt werden muß § 173; ſo wird eine ſonſt erlaubte Sache unerlaubt, wenn ſie mit einem ſolchen Gemüthszuſtande geſchiehet, welcher einem ſolchen Gehorſam wiederſtreitet. Sie wird dannenhero böſe, wenn man nicht daran dencket, daß ſie erlaubt ſey, oder wenn man nicht weiß, ob ſie erlaubt ſey, oder daran zweifelt § 179, oder dencket, ſie ſey nicht erlaubt, und die Sache dennoch thut. Ferner wird ſie auch böſe, wenn man ſeine Pflichten darüber verſäumet, welches beſonders bey denenjenigen an ſich erlaubten Handlungen vorkömmt, welche Koſten und viel Zeit erfordern.

§ 187.

Die Handlungen ſind in gute, böſe und bloß erlaubte einzutheilen.

Was mit den göttlichen Geſetzen übereinſtimmet, heißt *moraliter* gut § 26, und was ihnen wiederſtreitet, *moraliter* böſe oder ſündlich. Nun giebt es zweyerley Ubereinſtimmung, die poſitive, wenn die in dem Geſetze vorgeſchriebenen Abſichten dadurch geſuchet und befördert werden, da alſo unſere Thaten dem Geſetze mit der poſitiven Subordination § 17 unterworfen ſind, und ferner die negative, wenn etwas dem Geſetze nur nicht wiederſtreitet, und alſo unſere Handlungen dem Geſetze mit der negativen Subordination unterworfen werden. Wenn man nun, indem

man etwas moraliter gut nennet, nur die poſitive Ubereinſtimmung mit dem Geſetze meynet, ſo muß man drey Claſſen der menſchlichen Handlungen machen, und ſie in gute, böſe und bloß erlaubte eintheilen, welche letztern man auch indifferente oder Mitteldinge nennet. Redet man aber von beyderley Gattungen der Ubereinſtimmung, ſo werden nur zwey Claſſen menſchlicher Thaten daraus, nemlich gute und böſe, die guten aber muß man ferner in Tugenden § 161 und bloß erlaubte Thaten eintheilen. Der Sprachgebrauch iſt hier ſchwanckend. Es iſt aber meines Erachtens beſſer, daß man bey der erſten Abtheilung bleibet, und nicht ſaget, daß die indifferenten Dinge gut, ſondern nur, daß ſie nicht böſe ſind. Denn wir werden bald zeigen, daß die Tugenden und bloß erlaubten Handlungen nicht von einerley Werthe, und in ihren Folgen ſehr unterſchieden ſind.

§ 188.

Weil dahero die gebietenden Geſetze ſowol in Anſehung der Zeit als anderer Umſtände noch viel unbeſtimmtes in ſich halten können, § 184, 185; ſo ſind aus dieſem Grunde auch die Pflichten, welche daher entſtehen, in determinirte oder beſtimmte, und undeterminirte oder unbeſtimmte Pflichten einzutheilen. Eine Pflicht wird determinirt genennet, wenn

Die Pflichten ſind entweder determinirte oder undeterminirte.

man ſie gegen diejenigen Umſtände hält, welche darinnen genau beſtimmt werden, und wenn dieſelben alle beſtimmt werden, ſo iſt ſie völlig determinirt. Hingegen heiſſet ſie undeterminirt, wiefern man ſie gegen gewiſſe Umſtände hält, welche darinnen nicht beſtimmet werden, ſondern da uns erlaubt iſt, unter vielen möglichen Determinationen eine nach Belieben hinzuzuſetzen. Es kann demnach eine Pflicht in Anſehung des Subjectes, Objectes, Grades, der Zeit, der Art und Weiſe u. ſ. f. unbeſtimmt ſeyn.

§ 189.

Das Gute wird belohnet.

Das göttliche Geſetz darf nicht vergeblich ſeyn, weil etwas vergebliches zu thun dem Begriffe des vollkommenſten Weſens widerſpricht. Demnach muß ein Unterſchied zwiſchen denen gemacht werden, welche daſſelbe gehalten, und welche es übertreten haben, und nachdem daſſelbe mehr oder weniger gehalten worden oder nicht, nachdem muß auch der Unterſcheid groß ſeyn. Dasjenige nun, was den tugendhaften wiederfähret, iſt etwas gutes, weil die Güte Gottes, zu welcher er gegen ſeine Geſchöpfe ohnedem bereit iſt, durch nichts gehindert wird. Ein Gutes, welches der Geſetzgeber um der geleiſteten Tugend willen giebt, heißt eine geſetzliche Belohnung. Folglich muß die Tugend belohnet werden, ja nicht ein einziger Grad oder

Um-

Umſtand deſſelben darf ohne Wirckung, und mithin auch nicht ohne Belohnung ſeyn.

§ 190.

Das Böſe wird beſtrafet.

Demnach bleibet in Anſehung der Laſterhaften nichts anders übrig, als daß ſie das Gute, welches der Tugend beſtimmet war, nicht erlangen. Folglich wiederfähret ihnen ein Uebel, und zwar, damit nichts in dem Geſetze vergeblich ſey, ſo wiederfähret ihnen um ſo vielmehr Uebel, iemehr moraliſches Böſe ſie gethan haben. Ein Uebel, welches von dem Geſetzgeber einem Ungehorſamen um des übertretenen Geſetzes willen zugefüget wird, heiſſet eine Strafe. Folglich wird das Böſe von Gott beſtrafet, und iemehr Böſes geſchehen, deſto gröſſer iſt die Strafe.

§ 191.

Die Belohnung und Strafe muß unaufhörlich fortdauren.

Wenn der Unterſchied zwiſchen den Tugendhaften und Laſterhaften, ingleichen zwiſchen denen, welche eines oder das andere in höherm Grade geweſen ſind, einmal wiederum weggenommen wird, und man ſetzet, daß die vernünftigen Geſchöpfe hernach in einen ſolchen Zuſtand kommen, in welchem ſie nicht mehr Böſes thun können, § 52; ſo iſt es ſo viel, als ob auch zuvor kein Unterſchied zwiſchen ihnen geweſen wäre. Und mithin iſt das göttliche Geſetz in der Welt vergeblich gegeben geweſen. Da er nun dieſes unmöglich geſchehen

ſchehen laſſen kann, ſo muß der Unterſchied ohne Aufhören fortdauren, und alſo, wenn ein anderes Leben iſt, welches ich bald erweiſen werde, die Tugend unaufhörlich belohnet, und das Böſe unaufhörlich beſtrafet werden.

§ 192.

Wie vielerley die Gerechtigkeit Gottes iſt.

Die weſentliche Vollkommenheit Gottes, wiefern ſie mit den Geſetzen zu thun hat, wird ſeine Gerechtigkeit genennet. Es giebt alſo dreyerley Gerechtigkeit in Gott, erſtlich die weſentliche, im engern Verſtande, oder die Heiligkeit, vermöge welcher er das moraliſche Gute nothwendig will, und daher Geſetze giebt, § 171, 172, 173, ferner die belohnende, § 189 und beſtrafende § 190 Gerechtigkeit.

§ 193.

Ob die göttliche Strafgerechtigkeit einen Zweck habe.

Man wird hieraus verſtehen, daß die göttliche Strafgerechtigkeit eine unvermeidliche Folge ſeiner unendlichen Vollkommenheit ſey; daher man auch nicht etwan Urſache hat, allererſt nach einem fernern Endzwecke Gottes bey den Strafen zu fragen, oder ſich einzubilden, als ob derſelbe die Verbeſſerung der laſterhaften Geſchöpfe ſeyn müſte. Man ſiehet vielmehr, daß, in wiefern ein über den Laſterhaften verhangenes Ubel ihm in der Abſicht zugeſchickt wird, damit er dadurch künftig gebeſſert werde, ſolches noch nicht vor eine wahre Strafe zu halten ſey. Wenn man

fraget,

fraget, warum Gott ſolche Creaturen erſchaffe, von denen er doch zuvorſiehet, daß er ſie ihrer laſterhaften Thaten wegen werde ſtrafen müſſen; ſo iſt die Antwort, daß ſolche Schöpfung zu Offenbarung ſeiner Vollkommenheit geſchehe. Wenn man aber einmal ſetzet, daß eine laſterhafte Creatur vorhanden ſey; ſo iſt die endliche Beſtrafung derſelben eine an die Natur der göttlichen Vollkommenheit verknüpfte nothwendige Folge, welche nicht auſſenbleiben kann.

§ 194.

Ob die Belohnungen und Strafen den Geſetzen die Verbindlichkeit geben.

Man hüte ſich ferner vor dem Irrthume, als ob die göttlichen Strafen und Belohnungen deswegen nöthig wären, damit das Geſetz dadurch eine Verbindlichkeit bekomme, indem eben die Furcht der erſtern und Hoffnung der letztern die Menſchen zum Gehorſam antreiben, und der Endzweck des Gehorſams ſeyn müſte. Denn dadurch würde alle wahre geſetzliche Verbindlichkeit § 162, 173, und auch aller wahrer Gehorſam § 165 aufgehoben. Die göttliche Vollkommenheit erfordert es, auf ſolche Weiſe über das Anſehen ſeiner Geſetze zu halten, § 189. Die Verbindlichkeit aber gegen daſſelbe erwächſet aus unſerer Dependenz von ihm, § 133. Weil die Strafen den bürgerlichen Geſetzen ihre äuſſerliche Sicherheit geben, ſo meinet man leichte, ſie gäben ihnen auch die Verbind-

lichkeit, § 167, und appliciret hernach ſolche Meinung auch auf die göttlichen Geſetze. Die Hoffnung der Belohnungen und Furcht der Strafen ſollen zwar als antreibende Urſachen mit dem Gehorſam zugleich verknüpft werden; ſie ſollen die unſchlachtigen zum Gehorſam vorbereiten; ſie ſollen durchgehends die Idee von der Gewißheit und Unverbrüchlichkeit der Geſetze lebhaft machen und erhalten; ſie ſollen auch dadurch den Gehorſam vermögender machen, ſich durch keine Reitzung zum Böſen verführen zu laſſen. Aber der Endzweck des Gehorſams und das Weſen der geſetzlichen Verbindlichkeit können und ſollen ſie nicht ſeyn. Wem dieſes vielleicht eine unnütze Subtilität zu ſeyn ſcheinet, der erinnere ſich, daß wir wiedrigenfalls das Formale der Tugend verlieren werden, § 177.

§ 195.

Bloß erlaubte Dinge ziehen keine Belohnung nach ſich.

Weil aber der Grund von der Nothwendigkeit der Belohnungen und Strafen die göttlichen Geſetze ſind, damit nemlich die heiligen Forderungen deſſelben nicht vergeblich und ohne Wirckung ſind, welcher Grund hingegen auf die indifferenten Dinge ſich nicht ſchicket, mit welchen das Geſetz, in ſofern ſie indifferent ſind, nichts zu thun hat; ſo ſind auch dieſelben in ſoweit weder einer Belohnung noch Strafe fähig. Demnach ſind die bloß erlaubten

Dinge

Dinge in ihren Folgen von den Tugenden gar ſehr unterſchieden, § 187.

§ 196.

Es ſind zweyerley Strafen möglich, erſtlich beraubende oder privativae, welche uns nur an der Erlangung eines Guten hindern, welches wir auſſerdem haben konten, und poſitive oder quälende Strafen, wenn an die Stelle deſſen, das wir wünſchen, ein poſitives Gegentheil deſſelben geſetzet wird. Z. E. wenn man einen einſperret, ſo iſt es eine beraubende Strafe, die Schläge aber ſind eine poſitive. Wenn eine beraubende Strafe einer ſolchen Begierde ihr Object entziehet, welche man nicht fahren laſſen kann, oder will; ſo entſtehet allezeit ein poſitiver Schmertz, und die Strafe wird dahero zugleich poſitiv. Eben ſo kann man auch die Belohnungen in remotive oder befreyende, welche ein Ubel verhüten, und poſitive oder vergnügende, welche ein Gut zuwege bringen, eintheilen.

Eintheilung der Strafen in poſitive und beraubende.

§ 197.

Aus einem andern Grunde ſind die Strafen und Belohnungen entweder natürliche, welche Gott durch den Lauf der Natur als ordentliche Wirckungen an die guten oder böſen Thaten verbunden hat, in der Abſicht, jene zu belohnen, und dieſe zu beſtrafen. Z. E. ein langes Leben iſt eine natürliche Belohnung der Mäßigkeit,

Die Strafen und Belohnungen ſind entweder natürliche oder willkührliche.

keit, ein frühzeitiger Tod aber eine natürliche Strafe der Unmäßigkeit. Man hüte ſich, daß man ſich nicht einbilde, der Begriff der Strafen und Belohnungen ſchicke ſich nicht auf dasjenige, was natürlicher Weiſe nicht auſſenbleiben kann. Denn da Gott der Urheber der Natur iſt, ſo iſt es gleich viel, ob er etwas in der Natur vorherbeſtimmet hat, oder ob er es unmittelbar ausrichtet. Oder die Strafen und Belohnungen ſind ferner **willkührlich**, wenn ſie über das, was natürlicher Weiſe aus der Sache folget, noch hinzugethan werden. Dieſe letztern ſind zu dem Ende nöthig, damit die gehörige Proportion im Belohnen und Beſtrafen durchgängig beobachtet werden könne. Denn was z. E. die Strafen anlanget, ſo iſt augenſcheinlich, daß nicht allezeit die gröſſere Sünde auch ein gröſſeres phyſicaliſches Uebel natürlicher Weiſe nach ſich ziehe. Damit derowegen die nöthige Proportion den Regeln der Vollkommenheit gemäß § 189, 190 erhalten werde, ſo iſt nöthig, daß willkührliche Strafen ſo oft es nöthig iſt, von Gott hinzu gethan werden.

§ 198.

Was die moraliſche Schuld iſt.

Dasjenige Verhältniß eines Unterworfenen gegen ein Geſetz, vermöge deſſen er als ein Übertreter deſſelben angeſehen werden muß, heiſſet die **moraliſche Schuld**. Weil nun daraus auf Seiten Gottes eine Noth-

Nothwendigkeit flieſſet, ihn zu ſtrafen, § 190; ſo unterſcheidet man an der moraliſchen Schuld zwey Theile, die **Schuld der Sünde**, (reatum culpae) vermöge deren einer ein Uebertreter des Geſetzes iſt, und mit Wahrheit genennet werden kann, und die **Schuld der Strafe**, (reatum poenae) vermöge welcher er der moraliſchen Nothwendigkeit geſtrafet zu werden unterworfen iſt.

§ 199.

Dasjenige Urtheil, da man einem eine Wirckung als einer ſelbſtthätigen § 41 und freywirckenden Urſache zuſchreibet, heiſſet die **Zurechnung**. Wenn man dahero eine That bloß gegen die Regeln der Vollkommenheit hält; ſo kann man einem etwas **zum Lobe oder Tadel zurechnen**, § 40. Betrachtet man aber die moraliſche Güte derſelben in Abſicht auf ein Geſetz, welchem er unterworfen iſt; ſo kann man ihm dieſelbe **zur Tugend oder Laſter** zurechnen: woraus denn auch ferner folget, daß der Geſetzgeber ſie ihm **zur Belohnung oder Strafe** zurechne, § 189, 190. Weil die Zurechnung ihren Grund in der Freyheit hat: So erhellet auch daraus, daß einem etwas aus vielerley Grunde zugerechnet werden könne, weil er ſeine Freyheit auf mancherley Art gebrauchen, und auf mancherley Art zur Richtung der natürlichen Urſachen anwenden kann. Denn erſtlich iſt einer von demjenigen, was man

Was die Zurechnung, und wie vielerley ſie iſt.

Wenn die Zurechnung ſtatt findet.

Man kann etwas durch

ſeine Perſon thun oder nicht.

man ihm zurechnen kann, entweder ſelbſt durch ſeine eigene Perſon die Urſache, oder nicht. Z. E. was andere auf unſern Befehl, oder in unſerm Namen thun, oder worzu wir ſie auch nur überredet und beweget haben, das iſt uns zuzurechnen. Denn wir ſind eine freywirckende Urſache von dem, was geſchiehet. Ferner kann man zu dem, was uns zugerechnet wird, durch ſeine Freyheit etwas *poſitive*, oder *negative* beygetragen haben. Wir verhalten uns dabey poſitive, wenn wir die Sache ſelbſt gethan, oder veranſtaltet haben; Hingegen negative, wenn wir unſere Freyheit zu demjenigen Gebrauche unſerer Kräfte nicht angewandt haben, worzu wir ſie hätten anwenden ſollen. Z. E. wenn wir in Unwiſſenheit und Irrthum gerathen, weil wir uns keine Mühe gegeben, ihn zu vermeiden, oder wenn durch unſere Unachtſamkeit, durch Verſäumung unſeres Amtes u. ſ. f. Schade geſchiehet. Noch weiter dependiret dasjenige, was uns zugerechnet wird, von unſerer Freyheit, entweder **unmittelbahr**, oder **mittelbahr**. Denn was aus der willkührlichen Richtung und dem Gebrauche unſerer Kräfte und anderer Dinge als eine natürliche Folge herflieſſet, oder deswegen aus natürlichen Urſachen entſtehet, weil wir die Entſtehung deſſelben ſo, wie wir ſolten, nicht verhindert haben, das wird unſerer Freyheit, als einer wahren Urſache, zugeſchrieben.

Man kann etwas poſitive oder negative darzu beygetragen haben.

Man kann mittelbahr oder unmittelbahr Urſache davon ſeyn.

Z. E. worzu einen eine heftige Leidenſchaft determiniret, das kann ihm doch zugerechnet werden, weil er dieſelbe in ſich erzeuget, oder wenigſtens nicht verbeſſert hat. Endlich geſchiehet dasjenige, was uns zugerechnet wird, entweder alſo, daß unſere Freyheit als eine Urſache, warum es geſchiehet, angeſehen werden kann; Oder wir verhalten uns doch ſonſten dergeſtalt darzu, daß es eben ſo viel iſt, als ob wir vermittelſt unſerer Freyheit eine Urſache davon wären. Das letztere geſchiehet, wenn wir bemühet geweſen ſind, etwas zu thun, aber nur an der Ausführung deſſelben gehindert worden, oder wenn etwas zwar aus natürlichen Urſachen in uns entſtanden iſt, aber wir billigen es doch nachgehends freywillig und dergeſtalt, daß wir es ſelbſt verurſachet haben würden, wenn wir gekonnt hätten.

Was man nicht gethan hat, aber da es doch eben ſo viel iſt, als wenn man es gethan hätte, kann zugerechnet werden.

Wenn wir hingegen etwas, das nicht geſchehen ſolte, aus einer unvermeidlichen Unwiſſenheit, oder doch aus einer ſolchen Unwiſſenheit veranlaſſen, welche zu vermeiden wir keine Verbindlichkeit hatten; oder wenn wir phyſice zu etwas gezwungen werden, davon uns die Urſachen des phyſicaliſchen Zwanges nicht zugerechnet werden können; oder wenn wir etwas deswegen nicht thun, weil es uns phyſice oder moraliter nicht möglich iſt, und wir auch an der Ermangelung der Möglichkeit keine Schuld haben: So kann uns ſolches

Wenn die Zurechnung nicht ſtatt findet.

Weitere Bedeutung des Wortes zurechnen.

nicht zugerechnet werden. Man müſte ſonſten die Bedeutung des Wortes zurechnen erweitern, und darunter ein iedwedes Urtheil verſtehen wollen, da man etwas einem denckenden Weſen als eine wahre Eigenſchaft, oder als eine wahre Wirckung zuſchreibet. Jedoch könte man auch alsdenn nicht leugnen, daß dasjenige aus der Zurechnung in dem letztern Verſtande nicht folge, was aus derſelben in der erſtern Bedeutung flieſſet.

§ 200.

Was ein Recht oder Befugniß iſt.

Ein Recht oder Befugniß iſt ein moraliſches Vermögen § 164, etwas zu thun oder zu laſſen, das iſt ein ſolches moraliſches Verhältniß eines Geiſtes gegen ein gewiſſes Thun oder Laſſen, vermöge deſſen er an demſelben durch kein Geſetz verhindert wird. Es iſt dahero ein Recht etwas, das ſowol dem Geſetzgeber als dem Unterworfenen zukommen kann. Ferner kann man ein Recht zu etwas, ſowol gegen ein vernünftiges als unvernünftiges Weſen haben. Es iſt demnach ein Recht eines Menſchen ein moraliſches Vermögen, in gewiſſen Stücken ſeinem eigenen Willen zu folgen, und alſo eines phyſicaliſchen Guten § 24 unverhindert zu genieſſen § 13. Das Befugniß wird dem phyſicaliſchen Vermögen entgegen geſetzt, da man zu etwas bloß die natürliche Kraft beſitzet.

Wodurch die Befugniſſe möglich werden.

Es wird dahero ein Befugniß einer Creatur allererſt durch einen freyen

Willen,

Willen, deſſen ſie ſich entweder ſchon gebrauchet, oder künftig gebrauchen wird, und durch einen erlaubenden Willen Gottes möglich gemacht: woraus man zugleich ſiehet, daß eine Creatur gegen Gott kein von ihm independentes Recht haben kann; weil ſie, da ſie ſchlechterdings von ihm dependiret, keine moraliſche Möglichkeit, etwas zu thun, oder zu laſſen, haben kann, ohne nur, welche er ihr zugeſtehet. Es wird dahero ein menſchliches Recht allererſt dadurch möglich, daß manche Dinge mit der weſentlichen Vollkommenheit Gottes und der Creaturen nicht nothwendig zuſammenhangen, oder daß ſie damit nur als ſolche Mittel zuſammenhangen, an deren Statt auch andere da geweſen wären § 185, oder daß ſie als ſolche Sachen betrachtet werden, an denen uns wegen unſerer natürlichen Triebe ſelbſt etwas gelegen iſt, daß wir alſo, indem wir dieſelben ſuchen, unſerm eigenen Willen gewiſſer maſſen folgen.

§ 201.

Es kann demnach mit einem Rechte auch eine wirckliche Verbindlichkeit verknüpfet ſeyn, welche aber inſofern ein Recht heiſſet, weil uns das Object derſelben wegen einer ſchon vorher in uns befindlichen Begierde angenehm iſt § 24, daß wir alſo dabey, indem wir derſelben folgen, gewiſſer maſſen auch unſern eigenen

Die Befugniſſe ſind entweder freye oder verbindliche.

Willen ungehindert vollbringen. Dergleichen iſt z. E. das Recht, ſein Leben und Geſundheit zu erhalten, § 101. Man betrachtet alsdenn die Sache, darzu man eine Verbindlichkeit hat, nur auf einer andern Seite. Man kann demnach die **Befugniſſe** in **freye** und **verbindliche** eintheilen. Die letztern ſind zugleich Pflichten, die erſtern aber bloſſe Befugniſſe. Unterdeſſen wird man hieraus zugleich ſchon verſtehen, daß es unerweislich und falſch ſey, wenn man vorgiebt, daß zu iedwedem Rechte auf der andern Seite eine Verbindlichkeit, oder auch umgekehrt, vorhanden ſeyn müſſe. Dieſes muß vielmehr iedesmal beſonders unterſucht werden, daher man die **Befugniſſe** in **edlere** und **unedlere** eintheilen kann. Hiervon aber wird im Rechte der Natur ausführlich zu reden ſeyn. Ubrigens verwirre man die gegenwärtige Bedeutung des Wortes Recht nicht mit derjenigen, da man darunter einen Inbegriff von Geſetzen verſtehet.

§ 202.

Was die Diſpenſation iſt.

Die **Diſpenſation** iſt ein Wille des Geſetzgebers, da er einen, welcher dem Geſetze unterworfen iſt, und in einem Falle, in welchem er ihm unterworfen iſt, dergeſtalt davon ausnimmt, daß er das Gegentheil deſſelben, ohne ſich eine moraliſche Schuld zuzuziehen, thun darf. Demnach iſt

iſt es keine Diſpenſation, wenn einer das vermeinte Geſetz in demjenigen Falle nicht erfüllen darf, von welchem es nicht zu verſtehen iſt, oder wenn ihn das Geſetz nicht mit angehet. Ingleichen iſt es keine Diſpenſation, wenn einer ausdrücklichen Befehl von dem Geſetzgeber erhält, etwas zu thun, welches er ſonſt nicht thun dürfte. Denn die Diſpenſation ſoll eine bloſſe Erlaubniß ſeyn. Man verwirre ſie auch nicht mit der **Nachſicht**, (tolerantia) da der Geſetzgeber wegen anderer bewegender Urſachen eine Ubertretung ſeines Geſetzes ungeſtraft hingehen läßt, ob ſie gleich eine wirckliche Schuld nach ſich ziehet. Wenn nun gefragt wird, ob die natürlichen Pflichten und Geſetze diſpenſabel ſind; ſo dienet zur Antwort, daß die Diſpenſation nur in Anſehung dererjenigen möglich ſey, welche nicht ſchlechterdings nothwendig ſind, § 183. Es dient aber dieſe Frage nur zur Vollſtändigkeit unſerer Erkenntniß. Denn die Vernunft kann von der Wircklichkeit göttlicher Diſpenſationen nichts wiſſen.

Wie ſie von der Nachſicht unterſchieden iſt.

§ 203.

Der Inbegriff aller Pflichten der Tugend zuſammengenommen, welche die Vernunft lehret, wird das **Recht der Natur in weitem Verſtande** genennet. Da nun alle Pflichten der Tugend ihre Verbindlichkeit von Gott haben, und aus

Was das Recht der Natur in weitem Verſtande iſt.

Gehorſam gegen den göttlichen Befehl ausgeübet werden müſſen § 173; ſo iſt das Recht der Natur ſeinem Weſen nach nichts anders, als der practiſche Theil der natürlichen Gottesgelahrheit.

§ 204.

Eintheilung deſſelben in die natürliche Moraltheologie, das Recht der Natur im engern Verſtande und die Ethik.

Damit aber der Umfang einer einzigen Wiſſenſchaft nicht allzu groß würde, ſo hat es der Gebrauch eingeführet, daſſelbe davon abzuſondern, und nach den drey Hauptgattungen der Pflichten, welche darinnen vorkommen, läſſet es ſich gantz beqvem in drey Wiſſenſchaften zertheilen, welcher Eintheilung ich ietzo folgen werde. Nemlich die natürliche Moraltheologie handelt von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott, das Recht der Natur im engern Verſtande, von den Pflichten und Befugniſſen der Menſchen gegen andere Menſchen, und die Ethik von den Pflichten, welche unmittelbar die tugendhafte Einrichtung unſers eigenen Gemüthes und Zuſtandes betreffen, welche man gemeiniglich Pflichten gegen ſich ſelbſt nennet; wiewol ſich meines Erachtens wieder die Richtigkeit dieſer Benennung noch viel erhebliches mit Grunde einwenden lieſſe, welches ich aber, weil es einen Wortſtreit betrifft, nicht weiter treiben will. Es giebt zwar auch noch andere Pflichten, welche die Vernunft erkennet, nemlich die Pflichten in Anſehung der unvernünftigen und leblo-

lebloſen Geſchöpfe. Da ſie aber aus dem allgemeinen Grundgeſetze der Tugend § 174 ſich leicht verſtehen, und ſich in den andern Wiſſenſchaften füglich mit einbringen laſſen; ſo hat man nicht nöthig, daraus einen beſondern Theil des natürlichen Rechtes zu machen. Da unterdeſſen die in der Ethik zu erklärenden Pflichten nicht allein natürliche Pflichten, ſondern zugleich diejenige Vorbereitung des Gemüthes zu den übrigen Tugenden ſind, wodurch die Erfüllung derſelben allererſt möglich werden muß; ſo iſt es der natürlichen Ordnung gemäß, daß von denſelbigen zuerſt gehandelt werde.

Warum die Ethik zuerſt abgehandelt wird.

§ 205.

Eine von den Ethiſchen Pflichten iſt, wie im folgenden gezeiget werden wird, die Verbindlichkeit zur Klugheit, § 161. Es laſſen ſich aber von der Klugheit beſondere allgemeine und nützliche Regeln geben, welche man hernach auch bey allen andern Endzwecken, auch bey denenjenigen, darzu man keine Verbindlichkeit hat, gebrauchen kann. Von denſelben muß in der Moral auch gehandelt werden. Sie gehören aber nicht zum Rechte der Natur ſelbſt, eben ſo wenig als die Vernunftlehre etwan aus dieſem Grunde zum Rechte der Natur gezogen werden kann, weil wir die Pflicht haben, uns nach der Erkenntniß der Wahrheit zu beſtreben. Hieraus

Was die Klugheitslehre iſt, und wie man auf den Begriff derſelben kömmt.

entſtehet demnach eine beſondere Wiſſenſchaft, nemlich die Klugheitslehre, welche von den allgemeinen Regeln handelt, wie man ſich eine Fertigkeit der Klugheit erwerben ſoll. Es begreift demnach die Moral zwey weſentlich unterſchiedene Theile in ſich, nemlich erſtlich die **Lehre von den Pflichten der Tugend**, oder das **Recht der Natur** im weitern Verſtande § 204 mit ſeinen drey Wiſſenſchaften, zum andern die Klugheitslehre.

Welches die zwey weſentlich unterſchiedenen Theile der Moral ſind.

§ 206.

Wie die allgemeine practiſche Philoſophie abgehandelt wird.

Man könte zwar auch noch eine moraliſche Wiſſenſchaft, nemlich die **allgemeine practiſche Philoſophie**, machen, darinnen diejenigen Begriffe und Sätze von moraliſchen Dingen erkläret und bewieſen würden, welche bey Erklärung determinirter Pflichten ſchon vorausgeſetzet werden. In dieſelbe gehöret die Lehre von der Tugend überhaupt und denen dabey vorkommenden Begriffen, z. E. von Geſetzen, Strafen, Zurechnung u. ſ. f. weiter von der Wircklichkeit göttlicher Geſetze, von den Eintheilungen der Pflichten und Befugniſſe, von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und dergleichen. Weil aber dieſe Wiſſenſchaft, wenn ſie gründlich werden ſoll, ſehr abſtract, und deswegen trocken iſt, und man in der Ethik und natürlichen Moraltheologie ohnedem noch nicht alles, was darinnen vorkommt, brauchet; ſo ha-

be

be ich die Materien lieber theilen, und in dem ietzo abgehandelten Capitel davon ſo viel beybringen wollen, als ich ietzo nöthig gehabt habe. Das übrige habe ich, der Wahrheit und Ordnung unbeſchadet, bis in das Recht der Natur im engern Verſtande verſparet, da wir deſſelbigen allererſt nöthig haben werden.

* *

Das II Capitel, Von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens.

§ 207.

Wir ſollen nunmehro in der Ethik § 204 zeigen, wie wir den Zuſtand unſerer Seele tugendhaft § 174, das iſt, den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß, einrichten ſollen. Weil nun dieſes nirgends anders woher, als aus der Natur der Vollkommenheit überhaupt und aus den determinirten Abſichten Gottes, dazu wir erſchaffen ſind, geurtheilet werden kann, § 181; ſo haben wir zuförderſt von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens zu handeln.

Warum zuerſt von dem Endzwecke unſers Lebens gehandelt wird.

§ 208.

Der Endzweck der Welt, wiefern ſie die Menſchen angehet, iſt dieſer, daß ſie durch

Welches der Endzweck des menſchlichen Lebens iſt.

durch ihre gemeinſchaftliche freye Bemühungen die Tugend in ihren Seelen bilden, ausüben und ſtärcken § 175, und hiernächſt die Erlaubniß haben ſollen, der Tugend unbeſchadet § 186, die Güter der Welt zu ihrer Zufriedenheit und Vergnügen zu genieſſen, worauf ſie in ein anderes unaufhörliches Leben verſetzt werden ſollen, in welchem die Tugendhaften vollkommen glückſelig gemacht, die Ungehorſamen aber beſtraft werden ſollen, und in welchem ſowohl die Beſtrafungen als Belohnungen nach Proportion der Tugend oder Untugend eingerichtet werden ſollen. Dieſen Hauptſatz will ich nunmehro durchgehen, und von Stück zu Stück beweiſen.

§ 209.

Beweis a poſteriori, daß die Welt um eines Endzwecks willen erſchaffen iſt.

Daß erſtlich die Welt um eines Endzwecks willen von Gott erſchaffen ſey, erhellet a poſteriori aus dem Regelmäßigen, welches ſowol in den einzeln Theilen derſelben, als in der Betrachtung des Gantzen allenthalben hervorleuchtet. Man wird zwar einwenden, daß auch vieles in der Welt gantz unordentlich und unregelmäßig zu ſeyn ſcheinet. Allein ich antworte, daß dieſes nur daher komme, weil wir nicht das Gantze in ſeinem Zuſammenhange überſehen. Es läßt ſich

zwar

zwar auch aus einem Theile des Gantzen eine Ordnung verſtehen, nemlich diejenige, welche darinnen befindlich iſt. Hingegen wenn man von der Unordnung zuverläßig urtheilen will, ſo muß man das Gantze hinlänglich überſehen, und die Abſichten deſſelben wiſſen, weil es ja ſeyn kann, daß etwas in den Theilen eine Unordnung zu ſeyn ſcheinet, was doch mit zu dem Endzwecke des Gantzen gehöret, oder wenigſtens damit beſtehen kann. Die wahre Unordnung findet ſich nur in demjenigen Zuſtande der Welt, welcher den freyen Thaten der Geſchöpfe unterworfen iſt, und darinnen alſo ohne Gottes Schuld Verderbniß hat angerichtet werden können. A priori aber iſt daraus klar, daß die Welt von Gott um eines Endzwecks willen erſchaffen ſeyn müſſe, weil er das vollkommenſte und weiſeſte Weſen iſt. Da nun das Verlangen der Vollkommenheit und die Güte die einzigen beyden letzten ſubjectiviſchen Endzwecke § 13, 15 in Gott ſind, wie in der natürlichen Gottesgelahrheit zu erweiſen iſt; ſo erhellet auch ſogleich, daß der Endzweck der Welt alſo beſchaffen ſeyn muß, wie es dieſen göttlichen Eigenſchaften gemäß ſey.

Beweis a priori.

Wie der Endzweck der Welt beſchaffen ſeyn muß.

§ 210.

Wir fragen nun ferner nach den letzten objectiviſchen Endzwecken Gottes § 13. Dieſelben müſſen alſo beſchaffen

Daß die Menſchen letzte objectiviſche Endzwecke Gottes ſind.

ſen ſeyn, daß ſie die Welt erkennen und genieſſen können, weil ſonſt ſo viele Güter, welche genoſſen zu werden fähig ſind, umſonſt erſchaffen wären. Nun iſt nur der vernünftige Genuß § 13 vor einen wahren Genuß zu halten. Demnach muß die Welt vor vernünftige Geiſter, unter welche alſo die Menſchen gehören, erſchaffen ſeyn. Wenn Gott gütig iſt, ſo muß er auch ſeine Güte in der Welt haben offenbaren wollen, § 209. Da nun dieſes nicht möglich iſt, wenn nicht vernünftige Geiſter gewiſſes Gute auf eine den Vollkommenheiten Gottes gemäſſe Art genieſſen; ſo iſt abermal offenbar, daß die Welt vor vernünftige Geiſter hat beſtimmt werden müſſen. A poſteriori finden wir auf dem Erdboden keine andern, als die Menſchen. Denn die andern Thiere haben keine Vernunft, § 25, 147. Die Beſtien und Pflantzen haben auch der Menſchen nicht weiter nöthig, als wiefern ſie mehr cultivirt, das iſt, zu unſerm Endzwecke geſchickt werden ſollen. Daher ſind wir nicht um ihrentwillen, ſondern ſie ſind um unſertwillen da. Dannenhero ſind die Menſchen letzte objectiviſche Endzwecke Gottes, und zum wenigſten der Erdboden iſt um ihrentwillen erſchaffen.

§ 211.

Der Endzweck Gottes mit den

Nun iſt ferner zu unterſuchen, was vor Thaten und was vor ein Zuſtand der Menſchen

ſchen der formale Endzweck Gottes in Anſehung derſelben ſey, § 13. Hiervon läßt ſich erſtlich erweiſen, daß der formale Endzweck Gottes mit den Menſchen etwas ſeyn müſſe, das durch ihre freyen Thaten § 38, 39, 41, 43 befördert werden ſoll. Dieſes verſtehet man a poſteriori daher, weil Gott die Menſchen frey gemacht hat. A priori aber iſt die Nothwendigkeit hiervon daraus abzunehmen, weil ſonſt die Welt in Anſehung Gottes vergeblich erſchaffen wäre. Denn es wäre eben ſo viel, als ob Gott alles ſelbſt thäte. Mithin bekämen die Dinge durch ihre Exiſtenz kein anderes Verhältniß gegen Gott, als welches ſie ſchon zuvor im Stande ihrer Möglichkeit hatten, nemlich dieſes, daß ihre Möglichkeit und Wirklichkeit von Gott dependirte. Die Idee aber, welche Gott von ſeiner Kraft hat, eine Welt zu erſchaffen, wird dadurch nicht deutlicher, wenn er eine erſchafft. Wenn er dahero lauter ſolche Dinge hervorbringet, welche nach allen Umſtänden von ihm ſelbſt determinirt werden; ſo iſt es in Anſehung ſeiner gleichviel, ob ſie ſind oder nicht ſind, mithin iſt die Schöpfung auf Seiten Gottes vergeblich. Nun kann aber Gott vermöge ſeiner Vollkommenheit nichts vergebliches thun. Wenn er dahero eine Welt erſchaffet, ſo müſſen ſolche Dinge darinnen vorkommen, welche von ihm nicht

Menſchen muß etwas ſeyn, das durch freye Thaten befördert wird.

nach

nach allen Umſtänden determinirt werden, das iſt, welche frey geſchehen § 47, und die Freyheit derſelben muß an ſeinem letzten formalen Endzwecke ein nöthiger Umſtand seyn. Ich weiß zwar wohl, daß ſich einige einbilden, als ob die Schöpfung der Welt, wenn auch gleich keine freyen Thaten zur Abſicht gemacht würden, dennoch nicht vergeblich ſey, weil doch die Creaturen dadurch eines Genuſſes des Guten theilhaftig gemacht würden. Allein davon iſt die Frage nicht. Wenn ein vernünftiges Weſen etwas nach den Regeln der Weisheit thut; ſo muß auch in Abſicht auf das wirckende Weſen ſelbſt ein gewiſſes Verhältniß möglich gemacht werden, welches die Sache gegen dieſelbe nicht ſchon zuvor hatte. Denn es handelte ſonſt ohne Endzweck, nemlich ohne formalen Endzweck, welcher doch bey iedwedem Endzwecke mit befindlich ſeyn muß § 13, welches wieder die Weisheit wäre.

Beantwortung eines Einwurfs.

§ 212.

Der Endzweck der Menſchen ſoll geſellig erhalten werden.

Ferner erlernen wir a poſteriori, daß der Endzweck Gottes mit den Menſchen etwas ſey, das durch gemeinſchaftliche Bemühungen derſelben erhalten werden ſoll. Denn Gott hat die Menſchen geſellig erſchaffen, daß immer einer des andern Hülfe braucht. A priori ſehe ich keinen nothwendigen Grund, warum Gott

eben

eben in iedweder Welt geſellige Geiſter erſchaffen müſſe.

§ 213.

Der Hauptzweck Gottes in dieſem Leben iſt die Tugend. Man kann erſtlich a priori zeigen, daß Gott in einer iedweden Welt gewiſſen vernünftigen Geiſtern zuerſt ein ſolches Leben verordnen müſſe, darinnen die Erlangung und Ausübung der Tugend ſein Hauptzweck iſt. Denn in einer iedweden Welt müſſen freye Thaten geſchehen, § 211. Gott will ferner, daß dieſelben nothwendig der Tugend gemäß eingerichtet werden § 171, 172, 173, worauf hernach eine Belohnung oder Beſtrafung folget, § 189, 190. Vermöge ſeiner Güte aber will er die vernünftigen Geiſter glückſelig machen. Dieſe Sätze können nicht anders neben einander beſtehen, als wenn Gott in einer Welt vernünftige Geiſter erſtlich in den Zuſtand ſetzet, in welchem ſie eine freye Tugend ausüben können, und ihnen hernach allererſt nach Proportion der Tugend die Glückſeligkeit angedeyhen läßt. Und an denſelben wird ſolchergeſtalt ſowohl die Vollkommenheit als Güte Gottes geoffenbahret. Erſchaffet er aber in derſelbigen zugleich ſolche vernünftige Geiſter, welche hernach um ihrer Laſter willen unglückſelig werden; ſo geſchiehet ſolches bloß zu Offenbahrung der göttlichen Vollkommenheit, nemlich

Der Hauptzweck dieſes Lebens iſt die Tugend.

lich ſeiner Strafgerechtigkeit, § 193. Hierdurch wird auch ſeiner Güte nicht zuwieder gehandelt, weil ſich dieſelbige auf diejenigen Fälle gar nicht erſtrecket, da der göttlichen Vollkommenheit wiederſtritten werden müſte. Hingegen würde wohl der göttlichen Vollkommenheit zuwieder gehandelt, wenn in der Welt gar keine freye Tugend belohnet würde. Es iſt aber Gott in der That nichts möglich, als was mit Setzung aller ſeiner Eigenſchaften beſtehen kann.

§ 214.

Anmerckung, was von den Seelen der Kinder zu halten ſey.

Die angeführten Gründe ſchicken ſich zwar nicht auf die Seelen dererjenigen Menſchen, welche in der Kindheit wiederum ſterben, daher es ſcheinen kann, als ob ſie weder einer Glückſeligkeit noch Unglückſeligkeit fähig wären, weil ſie noch keiner freyen Tugend fähig geweſen ſind. Allein ich antworte, daß ſie nach meinen Gründen allerdings einer Glückſeligkeit fähig ſind, nur daß ſie den Grad ihrer Glückſeligkeit, welchen ihnen Gott ſchencken will, nicht als eine Belohnung, ſondern als eine gantz freye Wohlthat und bloſſe Wirckung ſeiner Güte empfangen. Wenn einmal eine Welt geſetzt wird, ſo iſt es wohl möglich, daß Gott auch einzelne Creaturen ohne vorhergegangene Tugend, wenn ſie nemlich derſelben noch nicht fähig geweſen ſind, dennoch glückſelig mache. Denn weil

hier

hier kein Streit mit einer göttlichen Eigenſchaft entſtehet, indem ſolches der Güte gemäß, der Gerechtigkeit aber nicht zuwieder iſt, und die Weisheit in der Verknüpfung aller Dinge unter einander auch ihre beſondern Abſichten dabey haben kann; ſo gehöret ſolches unter diejenigen Thaten, welche der göttlichen Freyheit möglich ſind,

Was in der moraliſchen Einrichtung der Welt willkührlich oder nothwendig iſt.

§ 57. Ich habe im vorigen nur ſo viel behauptet, daß in einer iedweden Welt irgend einige Geiſter durch freye Tugend glückſelig werden müſſen. Es dienet dieſes zu einer ſchönen Erläuterung desjenigen, was in der moraliſchen Einrichtung der Welt willkührlich, und was hypothetice nothwendig iſt. Nemlich das iſt nothwendig, ſo bald die Schöpfung einer Welt geſetzet wird, daß freye Thaten darinnen geſchehen, und freye Tugenden belohnet werden. Hingegen dieſes ſcheinet willkührlich zu ſeyn, daß auch ſolche Geiſter erſchaffen werden, von denen Gott vorher weiß, daß er ſie um ihres Ungehorſams willen werde beſtrafen müſſen, ingleichen, daß einige Geiſter glückſelig werden, ohne daß ſie zuvor der Ausübung der Tugend fähig gemacht würden. Zum wenigſten können wir nicht wiſſen, ob es nicht willkührlich iſt. Hierdurch fallen zugleich viele Schwierigkeiten hinweg, welche auch gewiſſen Gelehrten vom erſten Range unauflöslich geſchienen, und dahero andere

veranlaſſet haben, ſolche Auflöſungen derſelben zu erdichten, welche den göttlichen Vollkommenheiten, oder auch wol der Tugend überhaupt, nachtheilig ſind.

§ 215.

Die Tugend ſoll in dieſem Leben gebildet und geübet werden.

Wenn die Tugend der Hauptzweck des menſchlichen Lebens in dieſer Welt iſt; ſo wird erfordert, daß dieſelbe in den Gemüthern entweder von vornen an gantz und gar allererſt gebildet, oder wenn ſchon die Natur einen mercklichen Anfang derſelbigen gegeben hat, **weiter ausgebildet, und zur Vollſtändigkeit gebracht,** in beyden Fällen aber hernach eine Zeitlang **geübet,** und bis zu einem gewiſſen Ziele, welches Gott willkührlich ſetzen muß, **geſtärcket,** und dem Grade nach erhöhet werde. Daher iſt es auch nöthig, daß denen vernünftigen Geiſtern gewiſſe Objecte, an denen ſie Tugend ausüben ſollen, vorgeleget werden.

§ 216.

Wie die Erfahrung hiermit übereinſtimmet.

Hiermit ſtimmet auch a poſteriori die Erfahrung überein, vermittelſt welcher wir eine ſolche Einrichtung der gegenwärtigen Welt wahrnehmen, daß wir in gantz unauflösliche Schwierigkeiten, ja gar auf Widerſprüche verfallen, wenn wir einen andern von Gott abgezielten Endzweck des menſchlichen Lebens als die Bildung, Stärckung und Ausübung der Tugend annehmen wollen. Denn ſolte die Tugend

gend nicht der Endzweck ſeyn, ſo müſte es vielleicht die Erkenntniß der Wahrheit oder die Glückſeligkeit ſeyn. Allein die Erkenntniß kann der Hauptzweck nicht ſeyn. Denn der Verſtand kann ſeiner Natur nach nicht anders ſeyn, als wegen des Willens willen, damit nemlich einem thätigen Weſen dadurch die Erlangung gewiſſer Endzwecke zuwege gebracht werden könne, § 4. Die Glückſeligkeit kann in dieſem Leben der Hauptzweck Gottes auch nicht ſeyn. Denn die Einrichtung der Welt iſt zu Erlangung dieſes Endzwecks gantz ungeſchickt. Wir werden mit bloſſen Fähigkeiten gebohren. Die Natur bringt uns faſt alle Materien, welche wir gebrauchen wollen, noch roh und unausgearbeitet hervor, ja ſie verbirget ihre Schätze und Geheimniſſe vor uns. Wir können zu nichts ohne ſaure Mühe und Arbeit gelangen. Was kann man anders daraus ſchlieſſen, als daß die Abſicht des Schöpfers ſey, daß wir uns ſelbſt Mühe geben ſollen, und daß das menſchliche Geſchlechte nur ſo viel Fertigkeit des Verſtandes und anderer Kräfte, und ſo viel Genuß der in der Welt befindlichen Güter beſitzen ſoll, als ſie ſich durch ihre eigene Bemühungen erwerben. Da nun Gott verlangen muß, daß dieſe Bemühungen den Regeln der Vollkommenheit gemäß eingerichtet werden ſollen § 171;

ſo iſt eben dadurch erwieſen, daß die Tugend der Hauptzweck des menſchlichen Lebens ſey § 174. Und dieſen kann auch ein iedweder in ſeinem Stande, er treibe auch eine Arbeit, was vor eine er wolle, ſich vorſetzen und wirklich befördern. Da die menſchlichen Kräfte alleſamt allererſt durch öftere Bemühung und vielmal überwundenen Wiederſtand ſtarck werden; ſo iſt es vor keine Schwierigkeit mehr zu achten, daß Gott den Menſchen theils in der Natur ſelbſt vielfältigen Wiederſtand zu überwinden vorleget, theils aber die Vorlegung deſſelben zuläßt. Hingegen diejenigen Hinderniſſe, welche der Tugend, als dem göttlichen Hauptzwecke, durch das von den Menſchen ſelbſt veranlaßte Verderben und was davon abhanget, in den Weg geleget werden, gehören hieher nicht, ſondern es wird an ſeinem Orte davon gehandelt werden, was ſich daraus ſchlieſſen laſſe. Jetzo iſt nur die Abſicht geweſen, denjenigen Endzweck der Menſchen in der Welt auszumachen, welcher durch die von Gott ſelbſt gemachte Verfaſſung derſelben geſuchet worden und daraus erwieſen werden kann.

§ 217.

Beqvemlichkeit und Vergnügen iſt der Nebenzweck des menſchlichen Lebens.

Die Menſchen ſollen hiernächſt das Recht haben, die Güter der Welt ſich zu ihrer Zufriedenheit und Vergnügen zu Nutzen zu machen, Wir reden nemlich hier

hier nicht von demjenigen Genuſſe der Güter der Welt, welcher zur Nothdurft unentbehrlich, und daher wegen ſeines Zuſammenhanges mit der weſentlichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gebothen iſt, ſondern von demjenigen, welcher nur zur Ergötzung und Beqvemlichkeit der Menſchen dienet. Und hierinnen beſtehet der Nebenzweck des menſchlichen Lebens. Daß man nur befugt, nicht aber verbunden ſey, Beqvemlichkeit und Vergnügen, iedoch der Tugend unbeſchadet, zu ſuchen, lehret uns a poſteriori der Gewiſſenstrieb, weil man darüber keine Gewiſſensbiſſe empfindet, wenn man ſich nur eines Vergnügens begeben hat. Man kann es aber auch alſo erweiſen. Was bloß zum Vergnügen dienet, das läßt, wenn es vorbey iſt, keine fernere Wirkung ordentlicher Weiſe hinter ſich. Daher iſt es der menſchlichen Vollkommenheit zufällig, daß Gott dahero in Anſehung deſſelbigen ein Geſetz zu geben nicht nöthig hat. Ferner iſt es zwar eine reale Möglichkeit, daß Gott ſo vieles Gute zu dem Ende in der Welt erſchaffen habe, damit es genoſſen werde. Es iſt aber auch möglich, daß wir durch die Enthaltung von demſelben vielleicht einen Gehorſam ausüben ſollen, in welchem Falle die Schöpfung deſſelben auch nicht vergeblich wäre. Da ſich nun, weil allezeit die entgegengeſetzte Möglichkeit eben ſowohl übrig

bleibt, zu keinem von beyden eine Verbindlichkeit erweiſen läßt; ſo verordnet das Geſetz in Anſehung der bloſſen Beqvemlichkeit und Vergnügung gar nichts. Mithin iſt ſie erlaubt § 185, und wir haben ein Recht dazu § 200, welches Recht uns zu geſtatten, der göttliche Nebenzweck geweſen ſeyn muß § 16.

§ 218.

Erſter Beweis, daß die menſchliche Seele unſterblich iſt.

Es gehet aber der göttliche Endzweck mit den Menſchen noch weiter, als auf dieſes gegenwärtige Leben, und **die Seele des Menſchen iſt unſterblich.** Die Unſterblichkeit iſt diejenige Eigenſchaft eines lebendigen Weſens, vermöge welcher es zu leben niemals aufhöret. Daß dieſelbe der menſchlichen Seele zukomme, läßt ſich folgendergeſtalt erweiſen. Die Menſchen ſind letzte objectiviſche Endzwecke Gottes § 210, das iſt, ſie ſind nicht als bloſſe Mittel für andere Creaturen, ſondern zu einem vor ſie ſelbſt beſtimmten Endzwecke erſchaffen. Demnach iſt in keinem andern Endzwecke ein Grund zu finden, warum ſie Gott wiederum vernichten oder verderben laſſen ſollte. Folglich müßte er ſolches entweder ohne allen Endzwecke thun, welches der Weisheit zuwieder wäre, oder er müßte ſie gleich vom Anfange zu einem Endzwecke erſchaffen haben, welcher nur einige Zeit dauren ſollte. Dieſes findet aber wiederum bey den letzten objectiviſchen

Endzwecken

Endzwecken nicht ſtatt. Denn ſo bald dieſe Zeit verfloſſen ſeyn würde, ſo würde es eben ſo viel ſeyn, als ob die Creaturen niemals da geweſen wären. Mithin würde eine Zeit kommen, da es eben ſo viel wäre, ob die Welt wäre erſchaffen worden, oder nicht, das iſt, da ihre Schöpffung vergeblich wäre. Da es nun wieder die göttliche Vollkommenheit iſt, vergebliche Dinge zu thun; ſo kann er ſolches nicht zulaſſen, ſondern er muß ſeine letzten objectiviſchen Endzwecke ewig erhalten. Hingegen mercke man wohl, daß dieſer Beweis ſich auf die Materie und andere unedlere Geſchöpfe nicht ſchicke: weil dieſelben als Mittel zu andern Endzwecken erſchaffen ſind, und in die Determination des Zuſtandes der ewig daurenden Creaturen auch alsdenn noch einen Einfluß haben, wenn ſie nicht mehr vorhanden ſind; daher niemals eine Zeit kommt, da es in Anſehung aller noch vorhandenen Dinge gleich viel wäre, ob die vorigen da geweſen wären, oder nicht.

§ 219.

Anderer Beweis der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele.

Ein anderer Beweis vor die Unſterblichkeit der Seele kan daher genommen werden, daß ſie Gott ihrem Weſen nach zur Erkenntniß, zur Begierde und zum Genuſſe eines ewigen Endzwecks geſchickt gemacht hat, welches dadurch geſchehen iſt, indem er ihr Vernunft und menſchliche Begierden verliehen, aus welchen beyden

ein ſolcher Glückſeligkeitstrieb erwächſt, welcher unendlich fort noch mehr verlanget § 106. Denn ſollte Gott die Seele nicht ewig erhalten; ſo hätte er ihr dieſes Weſen vergeblich gegeben. Da nun Gott nichts vergebliches thun kann; ſo will er ſie ewig erhalten. Dieſer Beweisgrund hingegen ſchicket ſich nicht auf die Seelen der Beſtien. Denn obgleich dieſelben auch immer nach neuen Handlungen ſtreben, wie es die Natur einer ieden lebendigen Thätigkeit mit ſich bringt; ſo ſind ſie doch weder ein unendliches Object zu erkennen § 147, noch zu begehren § 107, noch zu genieſſen § 25 fähig.

§ 220.

Dritter Beweis.

Ferner haben wir erwieſen, daß Gott alles Gute nach Proportion ſeiner Gröſſe belohnet, und alles Böſe ebenfalls nach Proportion ſeiner Grade beſtrafen müſſe § 189, 190. Da nun dieſes in dem gegenwärtigen Leben gar nicht oder gar ſelten geſchiehet, wie die Erfahrung lehret, ſo muß ein anderes Leben bevorſtehen, welches er zu Offenbahrung ſeiner belohnenden und beſtrafenden Gerechtigkeit beſtimmet haben muß. Da nun die Belohnungen und Strafen unaufhörlich ſeyn müſſen § 191; ſo muß daſſelbe andere Leben ein Stand einer wirklichen Unſterblichkeit ſeyn. Das übrige, was noch zum Beweiſe des Hauptſatzes § 208 erfordert werden könte,

ist

iſt entweder von ſich ſelbſten klar, oder allbereit im vorigen Capitel erwieſen worden.

§ 221.

Warum man die Unſterblichkeit der Seele nicht aus ihrem Weſen erweiſen kann.

Ich habe nur noch wegen der Beweiſe vor die Unſterblichkeit der Seele einige Erinnerungen beyzufügen. Man wundere ſich ja nicht, daß ich dieſelben aus lauter moraliſchen Gründen hergeleitet habe. Denn dieſe ſind es einzig und allein, welche zum Beweiſe derſelbigen geſchickt ſind. Aus dem Weſen der Seele läßt ſich ihre Unſterblichkeit nicht herleiten. Denn da unſere Seele ehemals nicht gelebt hat; ſo ſiehet man, daß ihr das Leben zufällig ſey. Da alle lebendige Thätigkeiten unſerer Seele an einen gewiſſen Zuſtand unſers Körpers verknüpft ſind, und wenn ihr derſelbe zu ſehr wiederſtehet, oder ſonſt in groſſe Unordnung gebracht iſt, aufhören, wie die Erfahrung bezeuget, daher auch dieſelben in der Kindheit und im Alter gar unvollkommen ſind; ſo läßt ſich, wenn man aus der bloß phyſikaliſchen Beſchaffenheit der Dinge urtheilet, kein anderer vermuthlicher Schluß machen, als daß der Tod unſerer Seele bey dem Untergange des Körpers zugleich erfolgen müſſe. Bloß deswegen kann und muß ſie unſterblich ſeyn, wenn man erweiſen kann, daß ſie Gott beym Leben, das iſt, in dem Stande lebendiger Thätigkeiten erhalten wolle. Man verwirre nur nicht mit einander die Unſterblich-

lichkeit und Unverweslichkeit. Wenn ſich gleich aus dem einfachen Weſen der Seele ihre Unverweslichkeit, welche nur der Zertrennung entgegen geſetzt wird, erweiſen läßt; ſo iſt hiermit die Unſterblichkeit noch nicht dargethan, welche dem Aufhören lebendiger Thätigkeiten in der Seele entgegen geſetzet iſt, und ein ſolcher Zuſtand ſeyn muß, da ſich die Seele ihrer bewuſt bleibet, und deutliche Begriffe behält. Die Elemente ſind auch einfach, aber weder ſterblich noch unſterblich. Die Seelen der Beſtien ſind eben ſo unverweslich, als die Seelen der Menſchen, aber ſie ſterben dennoch mit ihrem Leibe. Wer vollends die präſtabilirte Harmonie annimmt, der muß, wenn er nicht falſche Schlüſſe machen will, unwiederſprechlich einräumen, daß die Seele der Menſchen mit ihrem Leibe ſterbe, und wenigſtens ſo lange todt bleibe, bis ſie irgend einmal einen andern Leib wieder bekomme. Denn nach derſelben ſind die deutlichen Begriffe in ihrer vorſtellenden Kraft der Welt nach ihrem Körper eingeſchränckt. Mit demſelben müſſen ſie alſo auch vergehen, gleichwie ſie mit demſelben entſtanden ſind, und ſich beſtändig nach ihm gerichtet haben. Alle unſere deutlichen Gedancken, die nicht ſelbſt Empfindungen ſind, erzeugen wir aus denſelben. So bald alſo die Möglichkeit der Empfindung hinwegfällt; ſo müſſen

natür-

natürlicher Weiſe auch alle übrige deutliche Gedancken, und mithin der gantze moraliſche Zuſtand der Seele hinwegfallen. Aus allem dieſem erhellet, wie nöthig es ſey, den Beweis der Unſterblichkeit der Seele aus moraliſchen Gründen herzuholen. Ja man verſtehet daraus zugleich, daß Gott die abgeſchiedenen Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe in dieſer Welt nicht laſſen könne, weil ſie ſterben, oder wenn dieſes zu hart klinget, in einen Schlaf verfallen würden, ſondern daß er ſie in eine andere Verknüpfung von Dingen ſetzen müſſe, welche den Zuſtand deutlicher Gedancken zum wenigſten nicht hindert, wiewol es in Anſehung der Tugendhaften zu ihrer Belohnung vielmehr glaublich iſt, daß derſelbe ſogleich noch mehr befördert und vollkommener gemacht werde.

§ 222.

Auſſer denenjenigen, welche die Sterblichkeit der Seele ſich als einen ſolchen Zuſtand eines einfachen Weſens vorſtellen, in welchem es alle deutliche Gedancken und Bewuſtſeyn verlieret, iſt auch noch eine andere Meynung auf dem Tapete, nemlich der höchſt abgeſchmackte Irrthum der Materialiſten, welche deswegen glauben, daß die Seele mit dem Leibe entſtehe, wachſe und untergehe, weil ſie dieſelbe gar nicht für eine beſondere Subſtanz, ſondern nur vor eine Menge gewiſſer Wirckungen halten,

Was von der Meynung der Materialiſten zu halten ſey.

ten, welche bloß aus der mechaniſchen Structur der Theile und der Bewegung der in ihnen befindlichen und von auſſen gegen ſie wirckenden Materien ihren Urſprung nehmen. Sie bilden ſich ein, die äuſſerlichen Dinge verurſachten gewiſſe Vorſtellungen von ſich in dem Gehirne. Weil nun alle Actionen des Verſtandes mit Ideen zu thun haben, und nach ihrer und anderer Meynung die Thaten des Willens Wirckungen von den Thaten unſers Verſtandes ſind; ſo glauben ſie hiermit den Urſprung aller Wirckungen der Seele erklärt zu haben. Allein dieſe Herren ſind von ſo ſtumpfen Verſtande, daß ſie nicht mercken, daß ſie ihre Begriffe verändern, und an ſtatt einer gründlichen Auflöſung leere Worte und ein einfältiges Gewäſche verkaufen. Denn eine Vorſtellung heißt gantz etwas anders, wenn man eine Gedancke, und wenn man ein Bild darunter verſtehet. Ein Bild heißt nur deswegen eine Vorſtellung des Abgebildeten, weil deſſen Anſchauung einem denckenden Weſen zu eben einer ſolchen Gedancke Anlaß giebt, als es bekommen haben würde, wenn es das Object ſelbſt angeſchauet haben würde. Allein weder das Bild der Sache, noch das Bild des Bildes, iſt eine Gedancke von der Sache, oder von dem Bilde, und es iſt lächerlich, daß ſtudirte Leute nicht einſehen, daß eine Materie,

welche in Form eines Würfels im Gehirne zuſammen geſetzt wird, deswegen keine Gedancke von einem Würfel ſey. Aus einer Bewegung wird niemals etwas anders als eine Bewegung, wodurch Subſtanzen fortbewegt, und Materie zuſammen geſetzt oder getrennt werden kann. Keine Gedancke aber kann nimmermehr daraus begriffen werden. Da hiermit der erſte Grund wiederlegt iſt, auf welchen ſie ihre Einwürfe wieder uns bauen können, ſo ſind ſie alle zuſammen von keiner Erheblichkeit.

§ 223.

Warum ſich manche einbilden, daß die Vernunft von der Unſterblichkeit der Seele wenig wiſſe.

Es wird vielfältig geklaget, daß die Vernunft von der Unſterblichkeit der Seele wenig gewiſſes erkenne. Wenn man die ſubjectiviſche Vernunft meynet, nemlich den Zuſtand des Verſtandes, wie er in dieſem oder jenem Menſchen befindlich iſt; ſo räume ich ein, daß ſie ſelten die Unſterblichkeit der Seele durch deutliche Schlüſſe zu behaupten wiſſen, ob ſie wol, wenn ſie unpartheyiſch ſind, der Gewiſſenstrieb dennoch dieſelbe zu glauben nöthiget. Aber von der Vernunft in abſtracto, das iſt, von der Fähigkeit, Wahrheit durch richtige Schlüſſe herauszubringen, kann ich ſolches nicht zugeſtehen. Denn die Beweiſe, welche ich aus moraliſchen Gründen vor die Unſterblichkeit der Seele geführet habe, ſind ſo bündig, als man ſie verlangen

kann. Daß aber viele gleichwol denſelben keinen rechten Eingang in ihr Gemüthe verſtatten wollen, davon ſind folgende Urſachen. Erſtlich ſind die moraliſchen Beweiſe, wenn ſie gantz ausgeführet werden ſollen, gemeiniglich weitläuftiger und ſchwerer, als in andern Wiſſenſchaften, und gleichwol finden ſie weniger Liebhaber, weil man nicht ſo, wie in der Mathematik, den Wiederſprechern durch die Erfahrung das Maul ſtopfen kann, ſondern ſie bloß durch den Verſtand begreiffen muß. Die gegenwärtigen Beweiſe zumal ſetzen die gantze Thelematologie, die natürliche Gottesgelahrheit und das vorige Capitel von der Tugend voraus. Daher iſt es nicht zu verwundern, wenn ſie bey Leuten, welche in den erwehnten Stücken nicht geübt genug ſind, ihre Kraft nicht äuſſern können. Ferner haben ſie alle die Hinderniſſe wieder ſich, welche dem Gewiſſenstriebe und der Tugend entgegen geſetzt ſind § 56, 100. In Anſehung dererjenigen, welche ein böſes Gewiſſen haben, iſt es ein geringeres Uebel, gar unterzugehen, als zu einem elenden Leben aufbehalten zu werden § 142. Daher glauben ſie entweder, daß es geſchehen werde, oder ſie ſind doch geneigter zu glauben, daß es leichte möglich ſey, und dahero unnütze Zweifel zu erdichten, und das Gewiſſen einzuſchläfern § 140. Hierzu kommt endlich die Nach-

läßig-

läßigkeit oder Ungeſchicklichkeit mancher Schriftſteller ſelbſt, welche dieſe Beweiſe nicht in ihrer gehörigen Schärfe vortragen, oder wohl gar auſſen laſſen, weil ſie in dem Vorurtheile ſtecken, daß alles, was einer Sache zukömmt, aus ihrem Weſen hergeleitet werden müſſe.

* *

Das III Capitel, Von der tugendhaften Einrichtung des Gemüthes und übrigen Zuſtandes in unmittelbarer Abſicht auf den Hauptzweck des menſchlichen Lebens.

§ 224.

Weil die Tugend der Hauptzweck unſeres zeitlichen Lebens iſt, ſo iſt es ein Theil dieſes Hauptzweckes, daß wir unſern eigenen Zuſtand ſo einrichten, wie es der Vollkommenheit unſers Weſens gemäß iſt § 174, welches wir nun weiter auszuführen haben. Was aber der Vollkommenheit unſeres Weſens gemäß iſt, davon müſſen wir aus der Betrachtung unſerer Eigenſchaften und Kräfte urtheilen.

Endzweck dieſes Capitels.

§ 225.

Unſere Seele befindet ſich mit einem Körper, und durch denſelben mit der Welt ver-

Die Pflicht, den Stand der Vereinigung mit

dem Körper zu erhalten und wohl anzuwenden.

vereiniget. Durch dieſen gelanget ſie zu deutlichen Begriffen, und ſowol zu der Empfindung der auſſer ihr und in ihr befindlichen Dinge, als auch des annehmlichen in der Welt. So oft ſie, wenigſtens mit Bewuſtſeyn, wircket, ſo muß ſie zugleich in den Körper wircken § 20: und ſo oft in die zur Empfindung beſtimmte Werckzeuge deſſelben auf gewiſſe Weiſe gewircket wird, ſo wird auch der Zuſtand der Seele ſelbſt geändert. Sie bekömmt Empfindungen, ſie wird in ihren innerlichen Thätigkeiten dadurch gefördert oder gehindert, ja ſie kann bloß durch den Körper zu allen vernünftigen Thaten ungeſchickt gemacht werden. Da alſo die Möglichkeit von dem gantzen göttlichen Endzwecke des menſchlichen Lebens in der Welt von der Vereinigung mit dem Körper und von dem Zuſtande deſſelben abhanget; ſo iſt es unſerer weſentlichen Vollkommenheit gemäß, und alſo eine Pflicht, daß wir durch den Körper ſo lange als möglich mit der Welt verknüpft bleiben, und den Stand dieſer Verknüpfung zu Erlangung guter Eigenſchaften der Seele und zu Ausübung der Tugend anwenden ſollen. Hingegen iſt es ein ungegründetes Gedichte, daß viele unter den Alten den Körper vor ein bloſſes Gefängniß der Seele ausgegeben haben.

§ 226.

§ 226.

Man kann ſich die Meynung, daß der Körper ein Gefängniß der Seele ſey, auf zweyerley Art vorſtellen: entweder alſo, daß die Seelen, ehe ſie in den Körper gekommen, geſündiget haben, und zur Strafe darein verſchloſſen worden; oder nur alſo, daß wenigſtens die Seele ihrem bloſſen Weſen nach, und ohne daß ſie allererſt von Gott in eine andere Verknüpfung von Dingen geſetzt werde, dennoch auſſer dem Körper vollkommener als in demſelben ſeyn müſſe. Daß nun überhaupt der Körper kein Gefängniß der Seele, ſondern ein weſentlicher Theil des Menſchen ſey, welcher der Seele zu ihrer gröſſern Vollkommenheit gegeben iſt, erhellet aus folgenden Gründen. Erſtlich hat die Seele eine anerſchaffene Idee von ihrem Körper § 144; woraus man ſiehet, daß dieſelbe von dem Schöpfer ſelbſt durch die Einrichtung ihres Weſens zur Vereinigung mit ihm beſtimmt ſey. Zum andern lehret die Erfahrung nebſt denen darauf gebaueten Schlüſſen, daß die Seele vermöge ihres Weſens Nutzen von dem Körper habe, und ſich in demſelben an dem vor ſie beqvemſten Orte befinde. Denn da wir durch den Körper Empfindungen bekommen, und zwar Empfindungen von groſſer Mannigfaltigkeit; ſo iſt augenſcheinlich, daß gewiſſe Bewegungen der Seele § 32, 33,

Ob der Körper ein Gefängniß der Seele ſey.

welche nicht anders als vermittelſt des Körpers gegen ſie verurſacht werden können, vermöge der von Gott gemachten Einrichtung ihres Weſens zur Bedingung gemacht worden, unter welcher die der Möglichkeit nach ſchon in ihr verborgen liegenden Begriffe von gewiſſen Dingen zur Lebhaftigkeit gelangen können, deren ſie alſo natürlicher Weiſe, wenn ſie auſſer dem Körper iſt, entbehren muß. Ferner kann man aus der Erfahrung bemercken, daß wenn die flüßige Materie der Nerven, welche das nächſte Werckzeug der Empfindungen und aller Thätigkeiten unſerer Seele iſt, allzuſehr gehäuffet und gepreſſet iſt, oder wenn eine gröbere Materie an deren Stelle tritt, oder ſich damit vermiſchet, daß, ſage ich, alsdenn das Bewuſtſeyn und die davon abhangenden vernünftigen Thaten hinwegfallen. Dieſes wird man auf keine andere Art erklären können, als wenn man ſaget, daß dadurch gewiſſe Bewegungen der Subſtanz der Seele, welche von Gott dazu beſtimmt worden, daß ſie unter deren Bedingung mit Bewuſtſeyn wircken kann, verhindert werden. Nemlich weil die Bewegungskraft der Seele ſehr ſchwach iſt, indem ſie ſonſt keines Körpers, welcher ihre Bewegung durch mechaniſche Vortheile erleichtert und modificirt, nöthig hätte; ſo wird ihre Bewegung, durch eine iedwede andere Materie, welche weniger als

die

die ſogenannten Lebensgeiſter beweglich iſt, verhindert, wodurch aber auch zugleich ihre mit Bewuſtſeyn anzuſtellenden vernünftigen Thaten unmöglich gemacht werden. Da es nun höchſtwahrſcheinlich iſt, daß die auſſer uns befindlichen Materien alleſamt weniger beweglich ſind, als die gnugſam ſubtiliſirten Lebensgeiſter; ſo iſt die Seele, wenn ſie ſich in einem geſunden Körper befindet, an den beqvemſten Ort geſtellet, wo ſie am beſten ungehindert wircken kann. Dieſes alles wird natürlicher Weiſe hinwegfallen, wenn ſie ſich auſſer ihrem Körper befindet, und ſie wird entweder in gäntzliche Finſterniß, oder gar in einen ſehr unangenehmen Zuſtand verfallen müſſen. Noch weiter lehret drittens die Erfahrung, daß wir durch den Körper die Welt zu bewohnen und zu genieſſen fähig ſind. Es ſind auch thieriſche Grundtriebe da § 149: woraus man abermal ſiehet, daß der Körper ein ſolcher weſentlicher Theil gewiſſer vernünftigen Einwohner der Welt ſey, ohne welchen ſie diejenigen letzten objectiviſchen Zwecke Gottes § 13 in der Welt nicht ſeyn könten, welche ſie wirklich ſind § 210. Noch weiter läßt ſich viertens aus der überaus künſtlichen Bildung menſchlicher Körper, und der zur Ernährung derſelben eben ſo künſtlich abgerichteten Maſchinen, nicht anders ſchlieſſen, als daß dergleichen Körper ſelbſt zu den End-

zwecken Gottes in dieſer Welt mit gehö-
ren, welche einen weſentlichen Theil der Vollkommenheit derſelben ausmachen ſollen. Endlich überſiehet man a priori, daß in einer Welt ſowol Geiſter mit Körpern, als ohne dieſelben möglich ſind, und einen guten Endzweck haben können. Da wir nun a poſteriori ſolche Geiſter in der Welt antreffen, welche mit Körpern verſehen ſind; woraus wolten wir denn ſchlieſſen, daß nicht beyde weſentliche Theile ſolcher Subſtanzen vermöge einer ausdrücklichen Einrichtung Gottes zuſammen und zur Vollkommenheit der Welt gehörten? Wieder die erſte Meynung, da man ſich eingebildet hat, daß die Seelen zur Strafe wegen vorher begangener Sünden in die Körper verſperret wären, dienet noch ferner dieſes, daß wer geſtraft wird, wiſſen müſſe, daß und warum er geſtrafet werde. Da wir uns nun keines auſſer dem Körper gehabten Lebens bewuſt ſind; ſo iſt es ungereimt zu ſagen, daß wir zur Strafe in den Körper eingeſchloſſen worden.

§ 227.

Die Pflicht, ſein Leben zu erhalten.

Wir müſſen demnach unſer Leben, ſo lange als möglich, zu erhalten ſuchen, und es dahero weder ohne Noth in Gefahr ſetzen, noch gewaltſamer oder auf andere Weiſe abkürtzen. Denn ſonſt befördern wir den weſentlichen Endzweck unſerer Natur nicht ſo gut als möglich. Ein

ieder Augenblick des zeitlichen Lebens iſt von unendlichem Werthe. Denn die Anwendung deſſelben hat einen unaufhörlichen Einfluß in unſere Glückſeligkeit § 189, 190, und ſetzet uns in den Stand der Möglichkeit, einen höhern Grad der Belohnung unaufhörlich zu beſitzen § 191. Man ſtelle ſich den Vorzug deſſelben ſo geringe vor als man will, ſo wird doch, weil die Theile deſſelben ſeiner Unaufhörlichkeit wegen unendlich fortwachſen, auch das gröſte zeitliche Gut, wenn man ſich daſſelbe in Gedancken durch Theile von eben der Gröſſe vorſtellet, durch Vergleichung mit jenem allen Werth verlieren. Weil man nun auch in einem elenden Leben doch noch Tugend ausüben kann; ſo gilt dieſer Beweis von demſelben eben ſowol, als von einem glücklichen und beqvemen Leben: daher man in keinem Falle einen Selbſtmord erlauben kann. Ich nenne aber einen **Selbſtmord** eine That, wodurch man ſich tödtet, und wobey man die Abſicht hat, ſich ums Leben zu bringen, ohne daß es anderweitige Pflichten erfordern, das Leben ietzo zu wagen und aufzuopfern.

Der Selbſtmord iſt allezeit unerlaubt.

§ 228.

Aus eben dem Grunde müſſen wir ferner unſern **Körper beſtändig in demjenigen Zuſtande zu erhalten** ſuchen, in welchem er ein tüchtiges Werckzeug der Seele abgeben, und ihre Actionen befördern

Die Pflicht, ſeinen Körper im guten Zuſtande zu erhalten.

dern kann. Folglich müſſen wir ſowol vor die Geſundheit deſſelben überhaupt, als beſonders vor die Erhaltung der Werckzeuge der Empfindung Sorge tragen, und deswegen eine gute Diät in Speiſe und Tranck, im Schlafe und Arbeit, wie auch in Beherrſchung des Gemüths beobachten, hingegen bey ſich ereignender Kranckheit dienliche Mittel darwieder, und mit gehöriger Vorſichtigkeit, gebrauchen. Hingegen iſt eine ſolche Ueberfüllung mit Eſſen oder Trincken, welche die Seele zu vernünftiger Ueberlegung ihrer Thaten untüchtig macht, eine groſſe Sünde, weil das Vergnügen zum höchſten Zwecke gemacht, der Hauptzweck aber aus den Augen geſetzt wird § 213, 216, 217. Es iſt auch ſolches aus vielerley andern Gründen ſchädlich und gefährlich, und alſo der weſentlichen Vollkommenheit des Menſchen zuwieder, welche ich aber, weil ſie leichte zu finden ſind, nicht weitläuftig ausführen will.

Unmäßigkeit in Eſſen und Trincken iſt unerlaubt.

§ 229.

Die Pflichten in Anſehung des zeitlichen Vermögens.

Weil nun die Lebensmittel, nachdem Republicken eingeführet worden, durch zeitliches Vermögen geſetzmäßig erlangt, und auf rechtmäßige Art in unſern eigenthümlichen Beſitz gebracht werden müſſen, davon der Grund und die fernere Determination in dem Rechte der Natur erkläret werden ſoll; ſo müſſen wir ſo viel Vermögen

mögen in unſern rechtmäßigen Beſitz zu bringen ſuchen, als ſowol zum täglichen Unterhalte und Gebrauche, als auch zur Bedürfniß auf künftige Fälle erfordert wird, worzu Arbeitſamkeit, Sparſamkeit, und eine gute Eintheilung und Haushaltung nöthig iſt. Unter der Arbeitſamkeit verſtehet man entweder die Gewohnheit zweckmäſſig, und zwar nach einem ſolchen Endzwecke zu handeln, welcher nicht bloß das Vergnügen, ſondern ein fernerer Nutzen vor uns oder andere Leute iſt. In einem engern Verſtande aber meynet man dadurch die Gewohnheit, ſich keine Beſchwerlichkeit abhalten zu laſſen, um zeitliches Vermögen rechtmäßig an ſich zu bringen. Jetzo erfordern wir die Arbeitſamkeit in dem letztern Verſtande. Unter der Sparſamkeit aber verſtehen wir die Gewohnheit, unnützen Aufwand zu vermeiden, und was man ietzo nicht nöthig hat, zu guten Endzwecken auf künftige Zeiten aufzuheben.

§ 230.

Allgemeine Pflichten in Anſehung der Seele.

In unſerer Seele treffen wir Vernunft und freyen Willen an. Die Vernunft nenne ich denjenigen Grad der Vollkommenheit eines Verſtandes, wodurch er in den Stand geſetzt wird, Wahrheit mit Bewuſtſeyn und deutlicher Unterſcheidung zu erkennen. Aus beyden zugleich flieſſet das Vermögen, Endzwecke und Mittel vor-

ſetzlich zuſammen zu ordnen, und das zukünftige zu überſehen, weswegen auch die Natur dem Menſchen viel weniger als dem Viehe lehret, was ihm nützlich und ſchädlich iſt, damit er ſeine Vernunft gebrauchen ſoll § 148. Daraus flieſſet erſtlich die **Schuldigkeit, niemals ohne Endzweck zu handeln.** Der Endzweck kann auch etwas bloß erlaubtes ſeyn, nemlich unſer Vergnügen zu ſuchen, oder uns unſeres Rechtes zu bedienen. Allein wenn man auch dergleichen Endzweck nicht mit Bewuſtſeyn als erlaubt dencket, ſo wird er eben dadurch unerlaubt § 186. Zum andern entſtehet daraus die **Schuldigkeit, bey denenjenigen Endzwecken, darzu wir verbunden ſind, alle mögliche Klugheit zu gebrauchen;** denn dieſes iſt die einzige Art und Weiſe, wie wir dieſelben ſicher befördern können. Wer dahero zu dem Endzwecke verbunden iſt, der iſt auch zu dem einzigen Mittel darzu verbunden. Ich ſetze aber die Verbindlichkeit zur Klugheit mit Fleiß nur bey denenjenigen Endzwecken, dazu wir verbunden ſind, weil bey den bloß erlaubten Dingen die Endzwecke ſelbſt, und mithin auch die Mittel, wodurch wir ſie ſuchen wollen, dem Geſetze gleichgültig ſind § 185. Z. E. Wer aus Unvorſichtigkeit iemanden beſchädiget, der ſündiget, nicht aber, wer aus Unvorſichtigkeit das Spiel verlieret.

Die Schuldigkeit, niemals ohne Endzweck zu handeln.

Die Verbindlichkeit zur Klugheit.

Drittens

Drittens entſtehet daraus die Pflicht, niemals bloß aufs Gegenwärtige, ſondern, weil an dem Zukünftigen unendlich mal mehr gelegen iſt, vielmehr auf das Zukünftige zu ſehen. Weil das Gegenwärtige eigentlich nur ein einziger Augenblick iſt, ſo verſtehet man hier dasjenige darunter, was zunächſt damit verknüpft iſt.

Die Pflicht, mehr aufs Zukünftige zu ſehen.

§ 231.

Was den Verſtand insbeſondere anlangt, ſo bringen wir davon nur die bloſſe Fähigkeit mit auf die Welt, und alſo muß er cultivirt werden. Die Cultur des Verſtandes iſt die Erhöhung des Grades ſeiner Vollkommenheit, welche durch Fleiß und Uebung erlanget wird. Man hat alſo dabey auf dreyerley zu ſehen, theils auf die Weite der Erkenntniß, damit der Verſtand mit vielen Begriffen angefüllet werde, theils auf die Arten der Thätigkeiten des Verſtandes, damit wir denſelben auf vielerley Art gebrauchen lernen, theils auf die Güte der Erkenntniß, damit die Gedancken wahr, und die Unterſcheidung genau werden möge. Weil aber nicht iedweder Menſch ſich auf alle Arten der Erkenntniß und des Gebrauchs der Verſtandeskräfte legen kann; ſo haben wir zu unterſuchen, welche Cultur und Anwendung des Verſtandes einem iedweden

Die Pflichten in Anſehung des Verſtandes.

Die Pflicht, den Verſtand zu cultiviren.

den zu ſeiner weſentlichen Vollkommenheit ſchlechterdings nöthig ſey.

§ 232.

Die Pflicht, ſeine Erkenntniß zu erweitern.

Zuvörderſt muß iedweder, ſo viel er Gelegenheit hat, beſtändig vor die allgemeinen Vollkommenheiten des Verſtandes ſorgen, nemlich vor die Deutlichkeit, Wahrheit und Vielheit der Gedancken. Denn ſonſt machet er ſich zu Ausübung ſeiner Pflichten nicht ſo geſchickt, als möglich, und verſäumet alſo ſeinen Hauptzweck § 213. Daher entſteht die Schuldigkeit, ſich zur äuſſerlichen und innerlichen Aufmerckſamkeit § 29, und zu einer thätigen Munterkeit zum Nachſinnen zu gewöhnen. Dieſes ſind die nächſten und allgemeinen Mittel zur Cultur unſers Verſtandes; da hingegen nicht alle Leute Gelegenheit finden, die Vernunftlehre zu lernen, welche alſo nur vor diejenigen gehört, welche die Gelegenheit dazu haben.

Die Pflicht, ſich zur Aufmerckſamkeit und Munterkeit im Nachſinnen zu gewöhnen.

§ 233.

Die Pflicht, nichts ohne Zweck wiſſen zu wollen.

Nun iſt der Verſtand des Willens wegen, damit er ihm die Objecte und die Bewegungsgründe ſeiner Thaten vorſtellen, und zu den Handlungen des Willens das Modell, oder die cauſſam exemplarem, abgeben ſoll § 4, 5, 60. Demnach muß man niemals etwas bloß deswegen wiſſen wollen, daß man es weiß, man müſte denn die Erkenntniß deſſelben mit

der gehörigen Einſchränckung als ein bloß erlaubtes Vergnügen mit Bewuſtſeyn begehren § 186, ſondern alle Erkenntniß ſoll ordentlicher Weiſe nützlich ſeyn. Hingegen hüte man ſich, daß man **nicht durch den Willen den Verſtand an unpartheyiſcher Unterſuchung der Wahrheit hindere**, oder irre mache § 56, 100, 140, und zu Irrthümern und Vorurtheilen Anlaß gebe.

Die Pflicht, den Verſtand nicht durch den Willen zu hindern.

§ 234.

Verſtand und Wille ſind deswegen mit einander vereinigt, daß der Menſch ſeinen Hauptzweck erreichen ſoll, nemlich die Tugend, und nachgehends die Glückſeligkeit § 213. Dieſe kann man ohne gründliche Erkenntniß ſeiner ſelbſt nicht erlangen, weil iede Tugend mit Bewuſtſeyn geübt werden muß § 45. Demnach ſind die drey weſentlichen Objecte, zu deren Erkenntniß ieder Menſch ſeinen Verſtand ſchlechterdings anwenden, und darinnen immer weiter gehen muß, dieſe, daß er **Gott, die Tugend und ſich ſelbſt**, ich meyne ſeinen Gemüthszuſtand, die Endzwecke und Meynungen, welche er heget, wohl erkenne. Die übrigen Arten der Erkenntniß ſind nur zufällige Grade der Vollkommenheit, welche entweder nur beſondern Ständen obliegen, oder nur zu einem erlaubten Vergnügen dienen § 185. Zur Erkenntniß der Tugend aber gehört zweyerley,

Die Pflicht, Gott, die Tugend und ſich ſelbſt zu erkennen.

Zur Erkenntniß der Tugend gehört zweyerley.

ley, einmal, daß man überhaupt wiſſe, was gut oder böſe, vergönnt oder verboten ſey, welches die gantze Moral lehren muß; hernach aber auch, daß man die allgemeinen Regeln **auf iedweden vorkommenden Fall zu appliciren**, und zu urtheilen wiſſe, was man davon zu halten habe. Dieſes ſind zwey gantz unterſchiedene Fertigkeiten, und wer die erſte hat, der beſitzt deswegen die andere noch lange nicht. Die letztere muß mit Vorausſetzung der erſtern durch viele Uebung erlanget werden. Man mercke dabey die Regel, **daß ein einziger Umſtand die gantze Sache verändern könne**, deswegen man ſich zu genauer Aufmerckſamkeit auf alle Umſtände gewöhnen, und nach und nach die Geſchicklichkeit erlangen muß, daß man ſowol iedesmal das nöthige ſogleich wahrnimmt, dergeſtalt, daß uns nichts leicht entwiſchet, als auch vieles auf einmal unterſcheiden und beurtheilen lernet. Weil unſer Verſtand bey der Beurtheilung einzeler Fälle doch allezeit aus allgemeinen Regeln ſubſumiren muß, welches aber gemeiniglich dunckel, und deswegen mit vieler Verwirrung geſchiehet; ſo gewöhne man ſich an, den dabey vorkommenden Syllogiſmum iedesmal deutlich zu dencken. Er wird alſo heiſſen: was ſo oder ſo beſchaffen iſt, das bin ich zu thun oder zu laſſen ſchuldig oder befugt: Nun

Wie man ſich die Application der moraliſchen Regeln erleichtern kann.

kömmt

kömmt ietzo ſo ein Fall vor, da etwas ſo oder ſo beſchaffen iſt, folglich bin ich es zu thun oder zu laſſen ſchuldig oder befugt. Oder weil der Grund, warum wir eine Verbindlichkeit oder Befugniß zu etwas haben, doch in den Umſtänden der Sache liegen muß; ſo kann man aus dem erſten Vörderſatze auch einen verneinenden Satz durch einen unvollkommenen Cauſalſchluß nach der Regel herausziehen, wiefern die zureichende Urſache eines Dinges aufhöret, ſo höret auch ihre Wirckung auf, welcher demnach alſo heiſſet: was nicht ſo oder ſo beſchaffen iſt, das bin ich entweder gar nicht, oder wenigſtens nicht aus dieſem Grunde zu thun oder zu laſſen verbunden oder befugt; woraus man ferner ſchlieſſen kann, nun aber iſt in dem ietzigen Falle die Sache nicht ſo oder ſo beſchaffen. Folglich findet auch die Befugniß oder Verbindlichkeit entweder gar nicht, oder nicht aus dem angegebenen Grunde, ſtatt. Indem man ſolchergeſtalt die beyden Vörderſätze, worauf unſer Thun und Laſſen ſich gründen ſoll, deutlich zu beſtimmen ſuchen wird; ſo wird auch eben dadurch unſere Aufmerckſamkeit ſo vortheilhaftig auf die rechten Puncte gelencket werden, daß man ſich darüber wundern wird. Man kann alsdenn einen iedweden Vörderſatz ſo lange zu prüfen, einzuſchräncken und zu verbeſſern fortfahren, bis man zur

Deut=

Deutlichkeit und Gewißheit gelanget, dabey auch dasjenige inſonderheit gute Dienſte thun ſoll, was im Rechte der Natur von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe geſagt werden wird.

§ 235.

Die Pflichten in Anſehung des Willens. Man ſoll die Verirrung der Begierden verhüten.

In dem Willen treffen wir theils Begierden, theils die Freyheit an § 22, 23. Was **die Begierden** anlangt, ſo verſtehet man ſogleich, daß wir zuſehen müſſen, damit dieſelben allezeit **auf ihr wahres Object gerichtet** werden, und ſich nicht etwan verirren, welches durch unrichtiges Urtheilen geſchiehet, oder aus der Art ſchlagen, welches geſchiehet, wenn wir den Urſprung der erzeugten Begierden vergeſſen § 75, 76.

Man ſoll iede Sache nach ihrem wahren Werthe ſchätzen.

Ferner müſſen wir iedes Object **nach Proportion ſeiner wahren Güte oder Schädlichkeit** begehren oder verabſcheuen. Wenn dieſe zwey Regeln nicht beobachtet werden, ſo werden wir zu Unterſcheidung des Guten und Böſen, und alſo zu unſerm Hauptzwecke, untüchtig.

§ 236.

Die Pflicht, die Begierden einander zu ſubordiniren.

So lange die Begierden in ihrem natürlichen Zuſtande verbleiben, ſo begehren ſie allerſeits ihr Object als einen letzten Zweck um ſein ſelbſt willen. Dieſes iſt auch an ſich noch keine Unvollkommenheit, ſondern es gehöret zum Weſen einer vernünftigen Creatur. Es wäre aber eine Unvollkommenheit,

heit, wenn ſie in dieſem Zuſtande gelaſſen würden, weil ſie alsdenn wieder einander laufen, und Verwirrung in der Seele anrichten, alles regelmäßige aufheben, ſich verirren, den Menſchen zu den vorkommenden Dingen hinreiſſen, den Gehorſam aber gegen Gott gantz ausſchlieſſen würden. Hingegen können ſie vermittelſt der **Kraft der Freyheit** einander **ſubordinirt**, und alſo in eine den Regeln der Vollkommenheit gemäſſe Uebereinſtimmung gebracht werden. Folglich iſt die Freyheit zu dem Ende gegeben, daß dieſes geſchehe, welches auch ſchon § 46 erinnert worden. Die **Subordination**, mit welcher die Endzwecke der Begierden einander unterworfen werden können, iſt entweder die **poſitive**, wenn man ſich vornimmt, den einen Endzweck als ein Mittel des andern zu ſuchen, oder die **negative**, wenn man ſich nur vornimmt, den einen nicht weiter zu ſuchen, als wiefern der andere nicht gehindert wird § 17. Die erſte findet bey den gebothenen, die andere bey den erlaubten Dingen ſtatt.

Wie vielerley die Subordination der Begierden iſt.

§ 237.

Hieraus entſpringen ſogleich zwey Regeln, erſtlich, daß man ſich beſtändig in **dem Stande der Möglichkeit** erhalte, ſeine **Freyheit gebrauchen** zu können. Daraus flieſſet, daß man keinen Affect § 78 in ſich ſo ſtarck müſſe werden

Man ſoll den freyen Willen nicht in Sclaverey gerathen laſſen.

laſſen, daß der Verſtand an den vernünftigen Ueberlegungen dadurch gehindert, und der Wille hingeriſſen wird § 54. Denn in dieſem Falle wäre der Grad des Affectes böſe. Man verſtehet daraus zugleich, daß wenn ſich der Affect vollends gar an einer böſen Begierde befindet, der Fehler nicht bloß an dem Grade liegt, ſondern der Affect alsdenn gantz und gar böſe iſt. Auſſerdem ſind die Affecten nicht zu verwerfen, ſondern die darinnen befindliche Lebhaftigkeit kommt vielmal dem zweckmäßigen Vorſatze zu ſtatten § 51, und vermehret den Muth § 86. Weiter läßt ſich aus der beygebrachten Regel zugleich ſchlieſſen, daß es böſe iſt, wenn man die Begierden, ohne ſie zu beherrſchen, ſich in Leidenſchaften verwandeln, und dadurch die Freyheit in Sclaverey verfallen läßt § 54, 71. Die andere Regel iſt, daß wir alle Endzwecke und Begierden einander dergeſtalt vermittelſt der Freyheit ſubordiniren, es geſchehe nun nach Befinden mit der poſitiven oder negativen Subordination § 70, daß dadurch ein ſolches Syſtema herauskommt, welches der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß, und in welchem alſo Tugend befindlich iſt § 175. Wie dieſes geſchehe, haben wir nun weiter auszuführen.

Man ſoll der Freyheit die Begierden nach den Regeln der Vollkommenheit ſubordiniren.

§ 238.

§ 238.

Alle Endzwecke und Begierden müſſen dem Gewiſſen ſubordiniret werden.

Ich habe ſchon im vorigen aus der weſentlichen Vollkommenheit Gottes erwieſen, daß der Gehorſam, und alſo der Gewiſſenstrieb über alle unſere Endzwecke die Herrſchafft führen müſſe § 171, 172, 173. Dieſes kann ich hier nochmals auch aus dem Weſen unſerer Seele ſelbſt darthun. Die weſentliche Vollkommenheit der Seele erfordert, daß alle Grundbegierden, ſo viel möglich, zugleich erfüllet werden. Denn ſonſt ſtimmet ihr Zuſtand mit dem Begriffe ihres Weſens nicht ſo überein, wie er ſoll § 115: und ſo lange dieſes nicht iſt, ſo bleibet die Seele unvollkommen, und wenn ſie noch ſo viel zufällige Vollkommenheiten erlangte § 114. Nun iſt der Gewiſſenstrieb auch einer von unſern weſentlichen Trieben § 136. Er iſt aber ſeinem Weſen nach alſo beſchaffen, daß er keiner Subordination fähig iſt, und nicht erfüllet werden kann, als wenn er über alle die Herrſchafft führet. Das letztere verſtehet man ſogleich aus dem Objecte deſſelben § 137. Eben ſo iſt auch leichte zu begreiffen, daß er keiner Subordination fähig iſt. Der poſitiven Subordination iſt er nicht fähig. Denn da das Gewiſſen haben will, daß wir den Willen Gottes aus Schuldigkeit, und alſo ohne unſern Nutzen oder Vergnügen zur fernern Abſicht zu machen § 133, thun ſollen;

ſo würde derjenige, welcher vorgeben wolte, daß er den Gewiſſenstrieb einer andern Begierde poſitive ſubordinirte, ſo viel ſagen müſſen, er thäte Gottes Befehl ohne weitere Abſicht, hätte aber eine weitere Abſicht dabey, womit er aber ſich ſelbſt widerſpräche. Indem ich ſpräche, ich gehorche Gott, daß ich meinen Nutzen beförderе, und meynte es ſo, daß die Begierde, meinen Nutzen zu befördern, nicht etwan bloß eine antreibende Urſache, ſondern ein höherer Zweck ſey, ſo würde hiermit der Gehorſam geleugnet. Eben ſo wenig iſt der Gewiſſenstrieb einer negativen Subordination fähig. Denn das hieſſe hernach ſo viel, man wolle ſeiner Schuldigkeit gehorchen, wiefern ſich nicht die Schuldigkeit mit unſern eigenen Abſichten collidirte. Hiermit würde aber die Erkenntniß einer ſolchen Schuldigkeit, wie die Vollkommenheit Gottes und die höchſte Dependenz von ihm mit ſich bringt, gar aufgehoben. Hingegen gehet es wohl an, daß andere Begierden dem Gewiſſen unterworfen werden können. Z. E. ich kann ſagen, ich liebe Gott, damit ich ſeinen Willen thue, ich ſuche meinen Nutzen, damit ich die Abſichten ſeiner Geſetze erfülle, oder damit ich mich der gegebenen Erlaubniß bediene. Ja da die Glückſeligkeit aus der Vollkommenheit erwächſt § 157, und das göttliche Geſetz eben die Regeln der wahren

ren Vollkommenheit vorſchreibt § 174; ſo verlieret keine einzige Grundbegierde irgend ein wahres Gut § 26, wenn ſie dem Gewiſſenstriebe unterworffen wird. Demnach fließt aus der Vollkommenheit der Seele dieſer Hauptſatz, daß alle Endzwecke und Begierden dem Gewiſſenstriebe oder dem Gehorſam gegen Gott ſubordinirt werden müſſen.

§ 239.

Alle determinirte Endzwecke ſind der Liebe zu Gott zu ſubordiniren.

Wir haben die Fähigkeit, Gott zu lieben, und er verdienet ſeiner unendlichen Vollkommenheit wegen, welche ſowol in ſeinem Willen, als in ſeinen übrigen Eigenſchaften iſt, die höchſt möglichſte Liebe, worzu auch ein iedweder, der die Sache gehörig überleget, eben hierdurch gnugſame Bewegungsgründe findet § 125, 129. Folglich ſind wir Gott die höchſt möglichſte Liebe ſchuldig. Denn dieſes erfordert ſowol ſeine Vollkommenheit, welche dieſelbe verdienet; als die Natur der Liebe überhaupt, welche, ſo oft ſie nicht verirret iſt, ein Verlangen nach der Vereinigung mit andern Geiſtern iſt, um der an ihnen wahrgenommenen wahrhaften Vollkommenheit willen; als auch die Vollkommenheit des Weſens unſerer Seele inſonderheit, weil die Liebe ein uns weſentlicher Trieb iſt § 125, durch welchen ſo viel Gutes, als möglich iſt, geſchaffet werden muß, dafern die Vollkommenheit unſers Weſens § 115

erlanget werden ſoll. Weil nun alle andere determinirte Endzwecke ſich der Liebe ſubordiniren laſſen, weil dieſelbe eine Neigung, ſich in allen Stücken gefällig zu machen, in ſich ſchlieſſet § 126; ſo iſt diejenige Liebe, welche wir Gott ſchuldig ſind, eine ſolche, welcher alle unſere determinirte Endzwecke ſubordinirt werden müſſen § 17. Es iſt dahero nicht genung, daß wir Gott nur mehr als ein iedwedes anderes Ding lieben, ſondern wir müſſen ihn auch mehr als alle zugleich lieben. Dieſes kann nicht geſchehen, wenn wir uns nicht bewuſt ſind, daß es geſchehe. Wir können uns aber deſſen nicht bewuſt ſeyn, wenn wir nicht der Liebe zu Gott alle Endzwecke wiſſentlich ſubordiniren.

§ 240.

Wie der Gehorſam gegen Gott und die Liebe zu ihm zu verbinden ſind.

Demnach iſt die Liebe Gottes über alle Dinge die Haupttugend, aus welcher alle andere Tugenden § 161 flieſſen müſſen. Der Gehorſam vor ſich betrachtet § 165 iſt noch eine undeterminirte Pflicht und bloſſes Formale der Tugend § 177. Wo aber die Tugend wircklich vorhanden ſeyn ſoll, da muß noch ein Materiale dazu kommen. Die höchſte materiale Tugend demnach iſt die Liebe Gottes, welche zu dem Gehorſam als die nächſte Determination gehöret, und mit ihm zuſammen genommen das determinirte Grundweſen der Tugend

gend ausmachet. Die Liebe zu Gott macht den Gehorſam willig, gleichwie der Gehorſam die Liebe zu Gott zur wahren Tugend macht. Man kann alſo den determinirten Begriff der Tugend alſo abfaſſen, daß ſie eine Fertigkeit ſey, Gott als unſern höchſten Oberherrn über alle Dinge zu lieben, und uns darzu vor verbunden zu erkennen § 175.

Determinirte Erklärung der Tugend.

§ 241.

Es ſoll alſo alles unſer Wollen und Thun dem Gehorſam und der Liebe gegen Gott ſubordinirt ſeyn. Die Subordination ſelbſt kann entweder **mittelbar** oder **unmittelbar** ſeyn § 15. Bey der mittelbaren iſt oft die Reyhe der mittlern Endzwecke bis auf den höchſten ſehr lang, welche man demnach ſich oft vorſtellen, und ſich recht vollkommen geläufig machen muß, weil man ſonſt nicht darnach handeln kann. Man kann ſich die Arbeit dadurch erleichtern, wenn man ſich die Reyhe der allgemeineſten Endzwecke Gottes recht bekannt macht. Denn hernach darf man die ſpecialern Fälle nur bis auf einen von dieſen als bekannt vorausgeſetzten guten Endzwecke zurückführen. Doch hat man ſich dabey vor Selbſtbetrug in Acht zu nehmen, daß man nicht die Güte gewiſſer uns angenehmen Endzwecke ohne Grund vor bekannt annehme § 180, oder die Wahrheit eines Vörderſatzes auf mehr Fälle ausdeh-

Die guten Thaten ſind dem Gehorſam und der Liebe Gottes mittelbahr oder unmittelbahr ſubordinirt.

Wie man die mittelbahre Subordination füglich anſtellen kann.

ne, als auf welche ſich ſein Beweisgrund ſchicket. Damit man die rechte Art und Weiſe, wie alle unſere Endzwecke dem Gehorſam und der Liebe Gottes mittelbahr oder unmittelbahr zu ſubordiniren ſind, deſto beſſer verſtehe; ſo will ich davon noch etliche Specialregeln beyfügen.

§ 242.

Die thieriſchen Begierden ſind den menſchlichen zu ſubordiniren.

Die thieriſchen Triebe ſind ſchlechterdings den menſchlichen zu ſubordiniren. Denn was die thieriſche Vollkommenheit befördert, das iſt, vor diejenige Natur, welche uns fähig macht, letzte objectiviſche Zwecke Gottes zu ſeyn § 210, und welche uns alſo zur Vereinigung mit ihm und zur Glückſeeligkeit tüchtig macht, nur eine zufällige Vollkommenheit. Die thieriſche Natur iſt in uns mit der vernünftigen nur deswegen verknüpft, daß ſich die vernünftige derſelben als eines Mittels zu den Endzwecken ihres Weſens bedienen ſoll. Daher muß auch die vernünftige die Herrſchaft führen.

§ 243.

Die erzeugten Begierden ſollen ihren Grundbegierden ſubordinirt beiben.

Die Deſcendenten einer iedweden Grundbegierde § 76 müſſen zunächſt den Begierden, daraus ſie entſtanden ſind, beſtändig ſubordinirt bleiben. Nemlich man ſoll wiſſen, was man an einer Sache, und warum man ſie wünſchet oder verabſcheuet. Denn die erzeugten Begierden ſchlagen ſonſt aus der Art, ſie

ver-

verirren ſich, und man begehret die Sache nicht mehr um des gehörigen Weſens willen § 235.

§ 244.

Die poſitive Subordination ſoll zu der negativen, wo es möglich iſt, hinzugethan werden.

Welche Endzwecke dem Gehorſam und der Liebe gegen Gott mit der poſitiven Subordination unterworfen zu werden fähig ſind, bey denen und in ſoferne muß man ſich nicht bloß an der negativen Subordination § 17 begnügen laſſen, ſondern die poſitive hinzuthun. Denn es zeigte ſonſten eine Mattigkeit in der Liebe, und mithin keine Liebe Gottes über alle Dinge an § 239. Deswegen müſſen die erlaubten Vergnügungen als Erweckungsmittel zur Danckbarkeit gegen Gott, und als Mittel zur Geſundheit des Leibes und Munterkeit des Gemüths gebraucht werden. Weil es aber deren zweyerley giebt, indem einige die andern Endzwecke gar nicht hindern, einige aber beſondere Zeit, Koſten und Abmüßigungen erfordern; ſo muß man auf die letzten, wo man ſie nicht zugleich als Mittel beſtimmter guter Endzwecke zu gebrauchen gedencket, um der bloſſen Vergnügung willen doch nicht allzuviel Zeit wenden, weil es ſonſt abermal eine Kaltſinnigkeit in der Bemühung, Gutes zu befördern, anzeigen würde.

§ 245.

Man ſoll ſich im Guten keine Schwierigkeit irre machen laſſen.

In Ausübung der Pflichten der Tugend dürfen wir uns keine Schwierigkeit, kein Sauerwerden, und keine Langwierigkeit abhalten oder irre machen laſſen. Denn zu dem Ende hat Gott unſerm Gehorſam viel Wiederſtand vorgeleget, daß dadurch die guten Habitus ſtarck werden ſollen.

§ 246.

Man ſoll die Tugend in ſich zu einer unüberwindlichen Fertigkeit machen.

Je mehr die Tugend geübt wird, deſto ſtärcker werden die tugendhaften Habitus § 71, und deſto weniger wird es uns von Zeit zu Zeit möglich, von der Tugend abzuweichen § 51. Dadurch wird endlich die Freyheit nur zum Guten determinirt § 52, und dieſes iſt der Zuſtand, welchem wir uns beſtändig zu nähern ſuchen ſollen, weil darinnen die menſchliche Vollkommenheit, und zwar eine wahre moraliſche Vollkommenheit beſtehet, ich meyne eine ſolche, welche uns als einer moraliſchen Urſache § 161 zugerechnet werden kann. Wir ſollen uns nemlich gewöhnen, das Gute mit unüberwindlichen Vorſatze § 49 zu wollen, ſo daß wir bey iedweder Handlung uns dieſes Vorſatzes ſogleich erinnern, und hernach nicht davon abweichen können noch wollen, iedoch ſo, daß wir die gehörige tugendhafte Abſicht dabey haben § 175. Mit dieſer Fertigkeit der Tugend verwirre man nicht denjeni-

jenigen Zuſtand, da man ein materiales Gute § 177 ohne den wahren Endzweck bloß aus Gewohnheit thut. Denn eine ſolche Gewohnheit iſt keine Stärcke eines tugendhaften Habitus, ſondern ſie iſt der Tugend entgegen geſetzt, weil ein Tugendhafter niemals ohne Zweck agiren darf § 230.

§ 247.

Wie vielerley die Bewegungsgründe zur Tugend ſind.

Aus dem, was bishero ausgeführet worden, kann man nun allererſt von den Arten der Bewegungsgründe zur Tugend urtheilen § 58. Nemlich dieſelben erwecken entweder den Gewiſſenstrieb, und treiben alſo unmittelbahr zur Tugend an, dieſe will ich unmittelbahre oder directe Bewegungsgründe zur Tugend nennen; oder ſie erwecken unmittelbahr eine andere Begierde, deren Object aber ein Materiale der Tugend iſt, nemlich den Vollkommenheitstrieb, oder die Liebe, oder überhaupt den Glückſeeligkeitstrieb. Dieſe will ich mittelbahre oder indirecte Bewegungsgründe zur Tugend nennen. Denn wenn in einem Gemüthe die Begierden, mit denen das Materiale der Tugend zu thun hat, und dieſelbigen erfüllet, der Tugend allbereit ſubordiniret ſind; ſo erwecken und ſtärcken dergleichen Bewegungsgründe die tugendhaften Actionen, und beſonders haben ſie den Nutzen, daß ſie den guten Vorſatz tugendhafter Gemüther

zu Ueberwindung eines gröſſern Wiederſtandes geſchickt machen § 51. Hingegen in einem Gemüthe, darinnen die Tugend noch nicht gebildet iſt, bahnen ſie doch derſelben den Weg, und ſind eine Vorbereitung darzu. Man kann und ſoll ſich demnach ſo gewöhnen, daß uns alle Dinge in der Welt zu beſtändigen Bewegungsgründen zur Tugend werden.

§ 248.

Ob die erklärten Pflichten der menſchlichen Natur möglich ſind.

Einige werden vielleicht wieder unſer bisher erklärtes Syſtema von der Einrichtung unſeres Seelenzuſtandes den Einwurf machen, daß weil unſere Seele ſich nicht vieler Begriffe auf einmal bewuſt ſeyn könne, ſie auch ihrem Weſen nach zu dergleichen Gehorſam, als wir erfordern, nicht fähig ſey. Denn da ſie ſich des Syſtematis ihrer Endzwecke nicht beſtändig bewuſt ſeyn könne; ſo könne ſie auch dieſelbe der Tugend nicht beſtändig ſubordiniren, ſondern müſſe, indem ſie ihre Gedancken auf die Ausführung eines Geſchäftes richtet, das Syſtema ihrer Endzwecke aus ihrem Bewuſtſeyn verlieren. Allein ich antworte, daß dergleichen beſtändiges Bewuſtſeyn ſeiner Zwecke zum wircklichen Daſeyn derſelben auch nicht nöthig ſey. Es iſt genug, daß einer bey dem Anfange eines Geſchäftes ſich den rechten Zweck und in der rechten Subordination vorſetzet, und hernach, ſo oft er ſich aufrichtig prüfet und fraget,

fraget, bey ſich befindet, daß er denſelben noch im Ernſte und unverändert habe. Es iſt eben ſo, als wie einer, der an einen Ort reiſet, die Abſicht, dahin zu reiſen, in allen Augenblicken wircklich hat, wenn er ſich dieſelbe nur bey dem Antritt ſeiner Reiſe mit Bewuſtſeyn vorſetzet, und hernach, ſo oft er nur daran gedenckt, dieſen Vorſatz noch beſtändig bey ſich gewahr wird, ob er ſich gleich das Ziel ſeiner Reiſe nicht in allen Augenblicken mit Bewuſtſeyn vorſtellet. So viel iſt demnach gewiß, daß das Syſtema der Tugend, welches wir erwieſen haben, das Vermögen des menſchlichen Weſens an ſich ſelbſt, wiefern wir verſichert ſeyn können, daß die Einrichtung deſſelben von Gott abhangt, nicht überſteiget. Hingegen iſt das kein gültiger Einwurf, wenn die erwieſene Tugend den Menſchen nur nach ihrem ietzigen ſubjectiviſchen Zuſtande, nemlich wegen ihrer zufälligen Begierden, und was davon abhanget, zu ſchwer iſt. Denn es iſt ja möglich, daß der Zuſtand derſelben verderbt ſeyn kann. Die Grundkräfte der Seele müſſen zwar von Gott ſeyn. Allein gewiſſe Neigungen derſelben, gewiſſe Unvermögen derſelben, ihre Leichtſinnigkeit und Unachtſamkeit können von einer Verderbniß herrühren.

* *

Das IV Capitel,
Von dem moraliſchen Böſen.

§ 249.

Daß das moraliſche Böſe allen Menſchen gemein iſt.

Alle Menſchen machen ſich wahrhaftig böſer Thaten § 26 ſchuldig. Denn niemand wird ſagen können, daß er den bisher erwieſenen Pflichten allezeit nachgekommen ſey, z. E. daß er niemals ohne Zweck gehandelt, und ſeine Endzwecke allezeit in der rechten Subordination und in dem gehörigen Grade gewollt habe. Es wird auch niemand leugnen können, daß ſolches nicht allezeit bloß aus Unwiſſenheit und Uebereilung, ſondern zuweilen alſo geſchehen ſey, daß es gar wohl hätte können vermieden werden, wenn er allen möglichen Fleiß angewendet hätte. Es wird es auch niemand dahin bringen, daß er von allem moraliſchen Böſen gantz frey ſeyn ſolte.

§ 250.

Daß uns gewiſſe Neigungen zu moraliſchen Böſen angebohren ſind.

Gewiſſe Neigungen zu dem moraliſchen Böſen ſind den Menſchen angebohren § 90. Denn man ſieht ſonſt keinen Grund, warum daſſelbe ſo allgemein ſey, und ſich nicht ausrotten laſſe; warum es auch bey Kindern, welche noch ſo ſorgfältig erzogen werden, ſich dennoch ſogleich äuſſere, obgleich der

der Grad deſſelben und auch die Richtung auf unterſchiedene Objecte mannichfaltig iſt, und warum es endlich leichter ſey, daß ſich ein Tugendhafter wiederum zum Böſen gewöhne, als daß ſich ein Laſterhafter zum Guten angewöhne.

§ 251.

Woher das moraliſche Böſe ſeinen Urſprung haben könne.

Es iſt nun die Frage, woher das moraliſche Böſe zuerſt ſeinen Urſprung genommen habe. Die Urſache davon muß entweder in uns, oder auſſer uns, oder in uns und auſſer uns zugleich befindlich ſeyn. Wenn ſie auſſer uns iſt, ſo liegt ſie entweder in einer Creatur, welches wiederum entweder die Materie oder ein Geiſt ſeyn kann, oder ſie liegt in einer ewigen und unerſchaffenen Urſache. Wenn ſie in uns iſt, ſo liegt ſie entweder in unſerm Weſen, nemlich in deſſen Einſchränckung, oder in unſern freyen Willen, und in dem, was davon abhanget.

§ 252.

Die zureichende Urſache des Böſen liegt nicht in der Materie.

Nun kann ſie erſtlich in der Materie nicht liegen. Denn es läßt ſich davon nichts verſtändliches erklären. Die Materie könte nichts thun, als daß ſie uns entweder durch ihren Wiederſtand unſere Actionen nur ſauer machte, oder daß ſie durch gewiſſe Bewegungen Empfindungen in uns veranlaßte, daraus das Böſe erfolgte. Allein im erſtern Falle entſtehet daraus noch kein moraliſches Böſe § 216,

und im andern Falle müſte man doch entweder eine andere äuſſerliche Urſache darzu nehmen, welche die Geſetze der Bewegungen und des Willens gemacht hätte; oder eine innerliche Urſache, welche das Böſe daraus erzeugte. Mithin hätte man hiermit noch keine zureichende Urſache des Böſen gefunden. Eben ſo wenig kann man die zureichende Urſache des Böſen in einem erſchaffenen Geiſte auſſer uns ſuchen. Denn derſelbe hätte doch nicht mehr, als die Menſchen verführen können. Die Verführung aber iſt noch keine zureichende Urſache einer That, wenn nicht noch ein innerlicher Grund hinzukommt.

Auch nicht in einem erſchaffenen Geiſte.

§ 253.

Gott iſt nicht die Urſache des Böſen.

Allein vielleicht liegt ſie in einer unerſchaffenen äuſſerlichen Urſache. Dieſelbe müſte entweder Gott, oder ein anderer ewiger Geiſt ſeyn. Nun kann aber weder das angewöhnte noch das angebohrne moraliſche Böſe ſeinen Urſprung von Gott haben. Er kann es nicht unmittelbahr hervorgebracht, und auch keinen ſolchen Grund dazu in die Natur gelegt haben, aus welchem es nothwendig hätte erfolgen müſſen. Denn das moraliſche Böſe iſt etwas, das Gott nicht will § 26, noch wollen kann § 171, 172, 173. Solte es dahero Gott mittelbahr oder unmittelbahr gewollt haben, ſo müſte er, weil alle Schöpfung durch ein Wollen geſchiehet, das Daſeyn eines

Dinges

Dinges gewollt haben, deſſen Daſeyn er beſtändig nicht will. Es müſte alſo der Wille dazu zugleich geweſen ſeyn und nicht geweſen ſeyn, welches ſich wiederſpricht. Man könte zwar dencken, vielleicht ſey das Böſe darzu erſchaffen worden, damit durch die Ueberwindung deſſelben die guten Kräfte geübt und geſtärckt werden ſolten. Allein es iſt augenſcheinlich, daß die Tugend geſchwinder gebildet werden, und wachſen würde, wenn kein moraliſches Böſe in uns wäre, welches die guten Thätigkeiten des Willens iedesmal ſchwächte und verhinderte. Das freye Beſtreben, tugendhaft zu ſeyn, kann ſchon durch äuſſerlichen Wiederſtand, z. E. durch das ſauer werden, oder durch die Verſuchungen anderer Geſchöpfe genugſam geübet werden. Demnach kann Gott nicht mehr als die Möglichkeit des moraliſchen Böſen zugeſchrieben werden. Allein dieſelbe iſt auch nichts anders als die Schöpfung des freyen Willens ſelbſt, und alſo die Möglichkeit einer freywilligen Tugend ſelbſt, wenn man dieſelbe auf einer andern Seite betrachtet § 211.

Nur die Möglichkeit des Böſen iſt von Gott, welche aber auch die Möglichkeit der Tugend iſt.

§ 254.

Es kann auch ferner keinen unerſchaffenen ewigen Geiſt auſſer Gott geben, von welchem das moraliſche Böſe herkäme, dergleichen die alten Perſer und die Manichäer geglaubet, und ihn den böſen Gott genen-

Es iſt auch kein böſer Gott.

genennet haben. Denn ich antworte erſtlich, daß von einem ſolchen ewigen böſen Geiſte doch allenfalls nicht mehr, als die angebohrne Neigung, und was daraus erfolge, wiefern es nothwendig daraus erfolgen muß, herkommen könte. Wir ſind uns aber bewuſt, daß auch willkührliches Böſe in uns geſchehe, und wiſſen daher, daß unſer freyer Wille eine Urſache des Böſen abgeben könne. Da wir nun bald zeigen wollen, daß durch die Folgen der freyen Thaten in den Menſchen auch ſelbſt die angebohrnen Neigungen zum Böſen in andern Menſchen möglich ſind; ſo wäre es ja vergeblich, allererſt eine andere ewige Urſache dazu, davon wir keine Spuhr antreffen, zu erdichten. Ferner iſt aber auch ein ewiger böſer Geiſt wieder alle Vernunft. Denn was ewig iſt, iſt nothwendig. Was nothwendig iſt, deſſen Nichtſeyn muß ſich nicht dencken laſſen. Eine Subſtanz, deren Nichtſeyn ſich nicht ſoll dencken laſſen, muß alle nur mögliche Vollkommenheiten haben. Dieſe hat ein ewiger böſer Geiſt nicht, weil er die Vollkommenheit nicht liebet § 171. Folglich iſt auch kein ewiger böſer Geiſt möglich. Endlich aber iſt es auch eine groſſe Beleidigung Gottes, einen böſen Gott zu glauben; geſetzt auch, daß man die Unmöglichkeit deſſelben nicht zeigen könte, ſondern nur eine andere Möglichkeit ſähe, den Urſprung

ſprung des Böſen zu erklären, und alſo nicht genöthiget wäre, ihn anzunehmen. Denn man legte alsdenn gewiſſe Eigenſchaften und Vorrechte Gottes ohne allen Grund einem ſolchen Dinge bey, das Gott haſſen müſte, und durch welches auch ſeine Macht und Vollkommenheit eingeſchränckt würde; welches aller Ehrerbietung und Liebe zu Gott zuwieder iſt.

§ 255.

Der Urſprung des Böſen läßt ſich auch aus der Einſchränckung unſeres Weſens nicht zureichend erklären.

Das Böſe hat demnach ſeine zureichende Urſache nicht in einem auſſer dem menſchlichen Geſchlechte befindlichen äuſſerlichen Dinge. Es hat aber auch ſeinen zureichenden Grund ferner nicht etwan in der nothwendigen Einſchränckung und Endlichkeit des menſchlichen Weſens. Die Einſchränckung des menſchlichen Weſens iſt zwar ein Grund der Möglichkeit zum Böſen. Allein die wirckliche Entſtehung deſſelben läſt ſich daraus noch gar nicht verſtehen, und es iſt keine zureichende Urſache vorhanden, welche zur Möglichkeit des Böſen das, was noch fehlte, wenn es wircklich werden ſolte, hinzugethan habe, oder auch nur habe hinzuthun können. Ich will ietzo nicht erwähnen, was diejenigen, welche den Urſprung des Böſen aus dieſem Grunde zu erklären belieben, vor unrichtige Begriffe von dem Weſen und andern dabey vorkommenden Materien der Ontologie annehmen, weil ich hier den

Platz nicht dazu habe, ſolches auszufüh⸗ren. Ich erinnere nur dieſes, daß wenn man das moraliſche Böſe aus der Ein⸗ſchränckung des Weſens als eine ſolche Fol⸗ge herleitet, welche bey Setzung deſſelben nicht hat auſſenbleiben können, hierdurch das moraliſche Böſe nicht erkläret, ſondern geleugnet wird. Denn das wahre mora⸗liſche Böſe ſoll etwas ſeyn, welches Gott mißfällig iſt, welches ſeinem Willen, und denen mit den Creaturen abgezielten End⸗zwecken wiederſtreitet § 171, und daher zu⸗gerechnet § 199 und beſtrafet wird § 190. Nun wäre es aber ungereimt zu ſagen, daß Gott etwas mißfiele, oder daß er et⸗was ſtrafe, was ein unausbleiblicher Um⸗ſtand oder Folge eines Weſens iſt, welches er ſelbſt erſchaffen hat, und nicht anders hat erſchaffen können. Man muß alſo eines von beyden nothwendig zugeſtehen, entweder daß es kein moraliſches Böſe giebt, oder daß aus der Einſchränckung des menſchlichen Weſens nicht die wirckliche Entſtehung, ſondern nur ein unzureichen⸗der Grund der Möglichkeit des Böſen, hergeleitet werden könne. Endlich folget auch noch dieſes daraus, daß alle endliche Geiſter ſtets ſündigen müſſen, wenn die Sünde eine unausbleibliche Folge ihrer Endlichkeit iſt, welches kein Vernünftiger einräumen wird.

§ 256.

§ 256.

Zu mehrerer Erläuterung beliebe man zu unterſcheiden, daß es dreyerley Art von Unvollkommenheit gebe. Erſtlich diejenige Einſchränckung, welche die bloſſe Abweſenheit der Unendlichkeit iſt. Dieſe iſt aber auch keine Sünde, weil ſie einer iedweden Creatur nothwendig iſt. Zum andern, die Abweſenheit einer gröſſern Vollkommenheit, welche ſich an andern Creaturen befindet, welche aber zu dem Endzwecke dieſer Creaturen inſonderheit nicht mit gehöret, weil ſie durch das ihr beygelegte Weſen zu erreichen nicht möglich iſt. Dieſe iſt abermal keine Sünde, weil ein Geiſt, in welchem ſie ſich befindet, ſeine weſentliche Vollkommenheit dem ohngeachtet haben kann; hingegen das moraliſche Böſe in der Ermangelung der Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes mit ſeiner weſentlichen Vollkommenheit beſtehet. Die dritte Art von Unvollkommenheit iſt ein ſolcher Zuſtand, welcher dem Endzwecke, um welches willen die Sache da iſt, und um welches willen ſie von Gott geſchaffen worden, zuwieder iſt, dergleichen iſt die Thorheit, Boßheit, Ungerechtigkeit. Solche Unvollkommenheit an einem vernünftigen Geiſte iſt allererſt Sünde, welche aber, wenn nicht noch eine Urſache hinzukommt, aus der Endlichkeit nicht

Erläuterung, wie vielerley Arten von Unvollkommenheit es giebt.

flieſſt, ſondern in derſelben nur einen Grund ihrer Möglichkeit hat.

§ 257.

Daß das Böſe ſeinen Urſprung von dem Mißbrauche des freyen Willens habe.

Es muß alſo das moraliſche Böſe ſeinen Urſprung von dem Mißbrauche des menſchlichen freyen Willens haben. Es können Verführungen anderer Geiſter darzu gekommen ſeyn. Da aber dieſes eine hiſtoriſche Sache iſt, ſo läſt ſich aus der Vernunft hievon nichts ausmachen. Gott aber muß den Menſchen im Anfange entweder ſo erſchaffen haben, daß er ſich zum Guten und Böſen indifferent verhielt, oder, welches noch wahrſcheinlicher iſt, daß er gar zum Guten eine Neigung gehabt, welche er hingegen zum Böſen nicht hatte. Es läßt ſich auch aus der Natur des freyen Willens wohl begreifen, daß derſelbe gemißbrauchet werden, und ſich deswegen zum Böſen entſchlieſſen könne, wie § 55, 56 gezeiget worden, mit welcher Erklärung hoffentlich diejenigen zufrieden ſeyn werden, welche nur wohl eingedenck ſind, daß wir hier nicht mit einer Urſache zu thun haben, welche allezeit durch überwiegende Gründe determinirt werden muß, wenn ſie wircken ſoll § 47; ſondern mit einer ſolchen, von welcher man nur zu erweiſen nöthig hat, daß ihr eine Wirckung möglich geweſen, wenn man ihr dieſelbe in demjenigen Falle mit Wahrheit will zuſchreiben können, da alle übrige anſcheinen-

de Möglichkeiten ſich hinwegſchaffen laſſen. Wir können uns hier begnügen laſſen, eine ſolche Urſache des Böſen gefunden zu haben, welche die einzige iſt, welcher dieſe Wirckung möglich geweſen, und welcher wir dahero dieſelbe zuſchreiben, nachdem uns von dem Daſeyn derſelben die Erfahrung a poſteriori überzeuget hat. Dieſes iſt gantz etwas anders, als wenn man ſich daran begnügen läßt, die Möglichkeit des Böſen aus der Einſchränckung des menſchlichen Weſens angenommen zu haben, weil dieſes nur ein Theil von demjenigen iſt, was zur wircklichen Möglichkeit, daß Böſes entſtehe, erfordert wird, als worzu noch ferner gehöret, daß in einem eingeſchränckten Geiſte der freye Wille und deſſen Mißbrauch hinzu komme. Aus den freyen Thaten erfolgen gewiſſe Veränderungen, welche hernach in dem Menſchen fortdauren; und dafern der freye Wille gemißbraucht worden, noch mehr Verderbniſſe nach ſich ziehen können. Und aus dergleichen in den Menſchen einmal entſtandenen Verderbniſſen muß auch die Fortpflantzung des Böſen eben ſowol als möglich zugegeben werden, als es aus andern Umſtänden bekannt iſt, daß, obgleich die Eltern weder die Subſtanz der Seele des Kindes ſelbſt, noch irgend eine Grundkraft derſelben hervorzubringen vermögen, ſie dennoch die Kräfte und den Zu-

Rechtfertigung dieſer Erklärung von dem Urſprunge des Böſen.

ſtand derſelben auf mancherley Weiſe determiniren können § 90.

§ 258.

Wie vielerley Arten von moraliſchen Böſen es giebt.

Was nun aber die vornehmſten Arten des unter den Menſchen im Schwange gehenden moraliſchen Böſen anlanget; ſo finden wir theils eine Schwäche der guten Kräfte und ein unrichtiges Verhältniß der edlern zu den unedlern, theils aber auch gantz böſe Richtungen und Angewöhnungen unſerer Kräfte, welche ihren nächſten Sitz im Verſtande, oder im Willen, oder in beyden zugleich haben. Und dieſe letztern ſind keine bloß negativiſchen Dinge, ob es gleich auch keine Grundkräfte ſind: woraus man ſehen kann, daß die Meynung derer nicht beſtehen könne, welche alles moraliſche Böſe vor etwas bloß negativiſches halten.

§ 259.

Welches die vornehmſten Verderbniſſe in Anſehung des Verſtandes ſind.

Es iſt zwar unmöglich, alle Arten der moraliſchen Verderbniſſe durchzugehen. Jedoch muß ich die vornehmſten davon berühren. Unter denenjenigen, welche ihre Wirckung im Verſtande äuſſern, verdienen beſonders folgende angemerckt zu werden.

Die Neigung, bey danckeln Begriffen ſtehen zu bleiben.

1) Die Neigung, bey dunckeln Begriffen ſtehen zu bleiben, welches den Grund zu allen Irrthümern und Verwirrungen legt. Dabey ſich dem ungeachtet bey den Menſchen eine groſſe Kühnheit findet, ſich auf ihre eigenen Urtheile,

beſon-

beſonders in moraliſchen Materien, ſogleich zu verlaſſen. 2) Die Vorurtheile, worunter man ſolche unerwieſene Sätze verſtehet, welche uns dergeſtalt zur Gewohnheit geworden ſind, daß wir auch unwiſſend aus denſelben urtheilen. Die Vorurtheile ſind demnach ordentlicher Weiſe falſche Sätze, doch können ſie auch zufälliger Weiſe wahr ſeyn. Man verwirre die Vorurtheile nicht mit derjenigen Erkenntniß der gemeinen Leute, welche ſich auf eine innerliche Empfindung gründet, daß auf einer Seite mehr Grund als auf der andern vorhanden ſey, ob ſie ſich gleich darüber nicht deutlich zu erklären, oder zu vertheidigen wiſſen. Denn weil der Verſtand in allen Menſchen nach einerley Regeln wirckt; ſo iſt alsdenn in der That eine Ueberzeugung vorhanden, und mithin wird ein ſolcher Satz nicht unerwieſen angenommen. Die Vorurtheile bekommen ihre Stärcke entweder nur dadurch, daß der Verſtand an einen gewiſſen Satz oder gewiſſe Art zu dencken angewöhnet worden, oder zugleich dadurch, daß auch gewiſſe Neigungen unſers Willens dabey intereßirt ſind § 100. Die letztern ſind viel ſchwerer zu vertreiben, als die erſtern, weil man bey Hinwegſchaffung derſelben zwey Urſachen überwinden muß. Es iſt aber zu mercken, daß ſich unſere Neigungen vielmal bey Sätzen intereßiren, welche noch ſo

Die Vorurtheile.

Eintheilung der Vorurtheile.

theoretiſch zu ſeyn ſcheinen, wenn wir dieſelben z. E. etwan ſchon zu vertheidigen übernommen haben, oder wenn ſie Mode ſind, und wir unſern Vortheil dabey hoffen, und ſo ferner. Die gewöhnlichſten Vorurtheile, welche unter den Menſchen im Schwange gehen, ſind diejenigen, da ſie ſich ein unveränderliches Verhängniß und Nothwendigkeit aller Dinge, einen falſchen Endzweck des menſchlichen Lebens, oder eine Gleichgültigkeit der menſchlichen Handlungen einbilden, ingleichen das Vorurtheil des Ehranſehens und des allzu groſſen Vertrauens auf ſich ſelbſt, oder des allzu groſſen Mißtrauens gegen ſich ſelbſt. Ich habe an einem andern Orte davon ausführlicher gehandelt. * 3) Die äuſſerliche und innerliche Unachtſamkeit

Welches die gewöhnlichſten Vorurtheile ſind.

Die Unachtſamkeit.

Die Neugierigkeit.

§ 29. 4) Die **Neugierigkeit**, d. i. die Neigung individualiſche Begebenheiten, welche uns nichts angehen, bloß um ihrer Neuigkeit willen wiſſen zu wollen, und darüber wichtigere Geſchäfte hintanzuſetzen.

Der Aberglaube.

5) Der **Aberglaube**, welcher eine Neigung iſt, geheimnißvolle Kräfte, durch welche die Welt und die menſchlichen Begebenheiten regieret werden ſollen, ohne vernünftige Urſache, und vornemlich in ſolchen Dingen zu glauben, welche derſelben

* Siehe die Diſſ. de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus, Lipſ. 1740, § 49-60.

ben nicht fähig ſind. 6) Der Unglaube, worunter ich eine Neigung verſtehe, nichts vor wahr zu halten, wenn es nicht ſinnlich gemacht, oder vollkommen deutlich begriffen werden kann, ob es gleich ſo viel Beweisgrund vor ſich hat, als nöthig iſt, oder gar, als es in ſeiner Art haben kann. Der Argwohn, Scepticiſmus und Unglaube gegen die Religion ſind Gattungen davon. Ein ſolcher Menſch will ſich nicht beruhigen, ſo lange er ſich wahrhaftig oder fälſchlich überredet, es ſey noch ein höherer Grad von Ueberzeugung möglich, welchen er auch bey der vorhabenden Sache verlanget, oder ſie wiedrigenfalls verwerfen will, ungeachtet ſo viel Beweisgrund vor die Sache da iſt, daß dadurch ein vernünftiges Weſen ſchon zum Beyfall verbunden wird, wenn auch gleich die andere Art von Ueberzeugung nicht hinzukommt, oder gar nicht möglich iſt. Dabey iſt er immer geneigt, neue Zweifel zu erregen, und gleichwol ungeduldig, die Auflöſung derſelben anzuhören, und die Neigung, bey ſeinem Urtheile zu bleiben, veranlaſſet ihn, ſeine Aufmerckſamkeit nur auf dasjenige zu richten, was ihn darinnen beſtätiget, nicht aber auf die Gegengründe, welche ihn nöthigen möchten, davon abzuweichen.

Der Unglaube.

§ 260.

In dem menſchlichen Willen will ich als die einfachern Arten der Verderbniſſe vor:

Welches die einfachern Arten der Verderbniſſe im Willen ſind.

Die Faulheit. vornemlich folgende bemercken. 1) Die Faulheit oder Gewohnheit, diejenigen Handlungen zu unterlaſſen und zu verabſcheuen, welche uns ſauer werden, darum weil ſie uns ſauer werden § 245. Die Faulheit gründet ſich ferner auf ein ſchwaches Begehren der guten Endzwecke, bey deſſen Daſeyn ſie uns nicht ſauer werden, oder wir das Sauerwerden nicht achten würden § 103, und auf den unterlaſſenen Gebrauch des freyen Willens § 58. Wie daraus unter gewiſſen Bedingungen die Neigung entſtehe, unnütze, oder uns nichts angehende Dinge vorzunehmen, iſt ſchon

Die Zärtlichkeit. § 103 gezeiget worden. 2) Die Zärtlichkeit, d. i. eine allzu ſtarcke Verabſcheuung aller körperlichen Unannehmlichkeit. Dieſe zeiget eine Schwäche der edlern, und Stärcke der unedlern Begierden an. Man verwirre ſie aber nicht mit demjenigen Zuſtande, da einer nur wegen Schwachheit ſeiner Natur, oder wegen der Erziehung, welche er gehabt hat, nicht viel vertragen kann, welches aber etwas Un-

Die Sinnlichkeit. moraliſches iſt. 3) Die Sinnlichkeit oder Neigung, ſeine Glückſeeligkeit in Objecten der äuſſerlichen Sinne zu ſuchen. Die Herrſchaft der thieriſchen Begierden über die menſchlichen iſt eine Gattung hiervon.

Die Verabſcheuung der Verbindlichkeit. 4) Die Verabſcheuung aller Verbindlichkeit, welche ſehr gemein iſt. Es entſtehet daher die Wiederſpenſtigkeit

wieder

wieder Zucht und Ordnung, ein heimlicher Haß wieder die Religion und gegen die Leute, welche damit zu thun haben, ein Wunſch, daß kein Gott ſeyn möchte, oder daß wir mit ihm nichts zu thun haben dürften, ja vielmal eine Verabſcheuung aller zweckmäßig und nach Regeln eingerichteten Handlungen. In dieſem Zuſtande iſt die natürliche und unſchuldige Begierde nach Freyheit § 120 verirret. Die Niederträchtigkeit, welche der lobenswürdigen Begierde frey zu ſeyn zum Theil entgegen geſetzt wird, iſt nur deswegen tadelhaft, weil ſie eine ſolche Verabſäumung derer uns zukommenden Rechte iſt, welche ſich auf Furchtſamkeit, Faulheit und die Herrſchaft der unedlern Begierden gründet. 5) Die verderbte **Eigenliebe** § 112, 127, d. i. die aus dem Vergnügen an ſeinen eigenen vermeynten Vollkommenheiten herrührende Gewohnheit, ſich andern ohne Urſache und ohne fernere Abſicht vorzuziehen und zu verlangen, daß uns auch andere vorziehen ſollen. 6) Der **Eigennutz**, da man in allen Handlungen ſeinen eigenen Nutzen zum höchſten Zwecke macht, und nichts aus Liebe oder Schuldigkeit thun will. 7) Die **Veränderlichkeit**, welche daher rühret, weil man in nichtswürdigen Dingen zu viel Güte geſucht, hingegen die Güte der vollkommenſten Objecte nicht eingeſehen hat. 8) Die **Hef-**

Die Eigenliebe.

Der Eigennutz.

Die Veränderlichkeit.

Die Heftigkeit der Affecten und Leichtigkeit, gereitzt zu werden.

tigkeit der Affecten § 78, und die allzu groſſe Leichtigkeit, darzu heftig gereitzet zu werden. 9) Eine entſetzliche Menge aus der Art geſchlagener Begierden.

Mancherley verirrte Begierden.

Z. E. Die Begierde, lauter ſeltene Sachen, oder lauter neue Sachen zu haben, oder alles ins kurtze gebracht zu wiſſen, immer zu ſpielen und zu ſchertzen, und ſo ferner.

Gantz und gar böſe Begierden.

Ja einige dergleichen erzeugte Begierden ſind dergeſtalt aus der Art geſchlagen, daß nicht etwan nur gewiſſe Umſtände daran einer Verbeſſerung bedürfen, ſondern, daß gar nichts Gutes mehr daran iſt. Von ſolcher Art iſt

Der Neid.

z. E. der Neid, d. i. derjenige Gemüthszuſtand, da man über das Wohlſeyn anderer mißvergnügt wird; daher man es ihm dergeſtalt zu entziehen ſuchet, daß man lieber ſähe, wenn es von gar niemanden beſeſſen würde, als daß es von ihm genoſſen werden ſoll.

Die Schadenfreude.

Ferner die Schadenfreude, da man aus dem Schaden des andern ein Vergnügen ſchöpft. Wenn wir an ſolchen Schmertzen des andern ein Vergnügen ſchöpfen, welche wir ihm ſelbſt

Die Grauſamkeit.

zufügen, ſo wird es Grauſamkeit genennet.

Die Begierde, andern etwas zum Poſſen zu thun.

Eine Gattung von den gantz und gar böſen Begierden iſt auch die Begierde, andern Leuten etwas zum Poſſen zu thun, die Begierde, einen andern vor einen Narren zu halten, und die Spötterey,

Die Spötterey.

d. i. die Neigung, aus den Vorſtellungen

lungen wahrer oder vermeynter Fehler anderer Leute ein Vergnügen zu ſchöpfen. 10) Der verdorbene moraliſche Geſchmack § 108. 11) Die Hartnäckigkeit, oder derjenige Zuſtand der Seele, welcher macht, daß man immer in einerley Zuſtande des Gemüthes bleiben will, wiefern der Menſch dadurch geneigt gemacht wird, keinen guten Vorſtellungen zur Beſſerung Gehör zu geben. Die Art und Weiſe, wie die Entſtehung dieſer und unzehlicher anderer Verderbniſſe des Willens möglich ſey, und gleichwol die Schuld zuletzt allezeit auf den unterlaſſenen, oder unvollſtändigen, oder gantz böſen Gebrauch des freyen Willens ankomme, iſt aus der Thelematologie leicht zu begreiffen; daher ich in beſonderer Ausführung derſelben nicht weitläuftig ſeyn will.

Der verdorbene Geſchmack. Die Hartnäckigkeit.

§ 261.

Unter den mehr zuſammengeſetzten Arten der Verderbniſſe des Willens hat man zeithero beſonders drey bemerckt, welche ſehr häufig vorkommen, und deswegen vor andern in die Augen gefallen ſind. Es iſt ſolches der Ehrgeitz, der Geldgeitz und die Wolluſt, deswegen ich dieſelben noch inſonderheit ausführen will, wobey man ſich aber nicht etwa einbilden muß, als ob alle Laſter unter denſelbigen begriffen ſeyn müſten.

Welche unter den mehr zuſammengeſetzten Verderbniſſen des Willens die merckwürdigſten ſind.

§ 262.

Was die Wolluſt im engern Verſtande iſt.

Die Wolluſt kann man im engern Verſtande vor eine ſolche Angewöhnung des Gemüthes halten, da man lauter ſolch Vergnügen ohne fernere Abſicht begehret, bey welchem man ſich gantz, oder gröſtentheils nur leidend verhalten darf. Sie theilet ſich in die körperliche, welche körperliches Vergnügen ſuchet § 70, und in die idealiſche, welche nach idealiſchem Vergnügen ſtrebt, d. i. nach ſolchem, welches uns vermittelſt einer Idee vergnüget, zu welcher Abſtractionskraft nöthig iſt. Jedoch iſt zu verſtehen, daß die idealiſche Wolluſt nur mit ſolchen Objecten zu thun habe, bey welchen es an einer dunckeln Abſtraction genung iſt, weil das Vergnügen, welches aus deutlicher Erkenntniß der Wahrheit beſtehet, ein thätiges Vergnügen iſt.

Eintheilung der Wolluſt in die körperliche und idealiſche.

Fernere Eintheilung der körperlichen Wolluſt.

Als Gattungen gehören zu der körperlichen Wolluſt die leckerhafte, gefräßige, verſoffene, zärtliche, verſchlafene und veneriſche Wolluſt, welche letztere wiederum bald mehr eine geile, bald mehr eine verliebte iſt § 153. Die Begriffe der erzehlten Arten der Wolluſt wird man ſogleich aus ihren Nahmen verſtehen.

Noch andere Eigenſchaften der Wolluſtigen.

Die Wolluſtigen haben gemeiniglich noch viel andere Laſter an ſich, nicht eben deswegen, als ob ſie aus der Wolluſt herflöſſen, ſondern darum, weil ſie der Wolluſt am wenigſten wiederſtreiten; daher

die andern Begierden, welche der eigentliche Grund davon ſind, in einem wollüſtigen Gemüthe nicht verhindert werden. Dergleichen iſt die unmäßige Begierde zu ſpielen, zu tantzen, die **Neugierigkeit, Pracht** und **Verſchwendung** u. ſ. f. Die Wollüſtigen ſind auch ſehr **veränderlich**, weil ſie gemeiniglich ſangviniſch ſind § 64, und weil die Eitelkeit und die betrogene Hoffnung der Glückſeligkeit ſich an ihren Objecten am leichteſten offenbahret § 260. **In einem weitern Verſtande** nennet man auch überhaupt den verirrten Glückſeligkeitstrieb, da man überall das Vergnügen zum höchſten Zwecke macht, mit dem Namen der Wolluſt, und alsdenn macht die **gelehrte Wolluſt**, das iſt, die Gewohnheit bloß um des Vergnügens willen zu ſtudieren, noch eine merckwürdige Claſſe aus. Wenn in einem Gemüthe, welches bloß das Vergnügen zum höchſten Zwecke macht, gewiſſe Kräfte ſehr ſtarck ſind, daß ſie alſo, wenn ſie dieſelben gantz gebrauchen, auch bey einer vielfachen Thätigkeit keine ſonderliche Beſchwerlichkeit empfinden § 103, und alſo auch die eigentliche Wolluſt, wiefern ſie in Anſehung gewiſſer Begierden vorhanden iſt, dadurch nicht mercklich geſtöhret wird; ſo nehmen ſie öfters Dinge vor, darzu ſehr viele Bemühung gehöret, und welche doch, wenn ſie geſchehen, zu weiter nichts als zum Ver-

Was die Wolluſt im weitern Verſtande iſt.

Warum manche Wollüſtige ein mühſames Vergnügen ſuchen.

gnügen dienen, und weiter keinen Nutzen hinter ſich laſſen, woraus man auch ſo gleich ſiehet, daß bloß das Vergnügen der Endzweck geweſen ſeyn müſſe, z. E. ſie legen ſich auf die Muſik, Mahlerey, Poeſie, ſie treiben beſchwerliche Ubungen des Körpers, u. ſ. f.

§ 263.

Was der Ehrgeitz iſt.

Unterſchied der edlern und unedlern Arten des Ehrgeitzes.

Der **Ehrgeitz** iſt eine Gewohnheit, ohne fernere Abſicht zu begehren, daß uns die Leute andern vorziehen ſollen. Die **edlern Arten** deſſelben ſuchen die Vorzüge zu verdienen, und verlangen auch eine wahre Ehre § 120; daher ſie entweder die **innerliche Ehre** und die äuſſerlichen Zeichen derſelben, welche man die **äuſſerliche Ehre** nennet, zugleich verlangen, oder ſich auch wohl nur an der innerlichen Ehre begnügen laſſen. Die **unedlern Arten** aber verlangen die Ehre ohne wahrhaftige Verdienſte. Daher meynen ſie, daß ſie dieſelbe ſchon wegen ihrer natürlichen Gaben oder Glücksvorzüge verdienen; oder ſie nehmen nur durch Windmacherey den Schein der Verdienſte an ſich; oder ſie gebrauchen ſich allerhand äuſſerlicher Mittel, welche der gemeine Mann zu bewundern und einer deswegen dem andern vorzuziehen geneigt iſt, dergleichen ſind Pracht, Ehrentitel, der Umgang mit vornehmen Perſonen und dergleichen. So vielerley Arten von Gütern und Vollkom-

menheiten

menheiten es giebt, um derentwillen iemand ſeines gleichen, oder auch wohl ein Stand andern Ständen vorgezogen zu werden pflegt, ſo vielerley Mittel giebt es auch, welche der Ehrgeitz zu ſeinem Endzwecke anwendet. Es bekommt daher der Ehrgeitz von den Mitteln, wodurch er Vorzüge zu erlangen ſucht, unterſchiedene Nahmen. Der gelehrte Ehrgeitz iſt, welcher die Ehre in den Wiſſenſchaften ſucht. Der geiſtliche Ehrgeitz iſt, welcher ſie durch den Schein der Frömmigkeit oder durch Religions-Eyfer und Religions-Streitigkeiten zu erlangen bemühet iſt. Der raiſonnable Ehrgeitz ſuchet die Ehre durch ſolche Dienſte, welche er andern mit dem Scheine der Großmuth erweiſet. Der männliche Ehrgeitz ſetzet ſeine Ehre in der Stärcke und männlichen Ubungen des Körpers. Der ſoldatiſche Ehrgeitz ſuchet ſie durch unerſchrocknen Muth im Kriege und Schlägereyen. Der weibiſche Ehrgeitz bemühet ſich durch Schönheit und Putz Vorzüge zu erlangen. Man verwirre ihn nicht mit dem weiblichen Ehrgeitze überhaupt, welcher ſich auch auf andere Objecte z. E. auf eine geſchickte Wirthſchaft erſtrecket. Der prahlende Ehrgeitz beſtrebet ſich durch Erzehlungen von ſich ſelbſt, wodurch er Vorzüge zu erlangen vermeinet, ſie mögen nun wahr oder erdichtet ſeyn, eine groſſe Meynung von ſich zu er-

der gelehrte Ehrgeitz.

der geiſtliche Ehrgeitz.

der raiſonnable Ehrgeitz.

der männliche Ehrgeitz.

der ſoldatiſche Ehrgeitz.

der weibiſche Ehrgeitz.

der prahlende Ehrgeitz.

der pedantiſche Ehrgeitz.

wecken. Der pedantiſche Ehrgeitz ſuchet ſeine Ehre dadurch, daß er über unnütze Kleinigkeiten, welche er aber vor wichtige Dinge hält, und ſich einmal zur unveränderlichen Regel gemacht hat, ſteiff und feſte hält. Die Poltronnerie iſt, wenn man die Meynung anderer, daß ſie uns viel Muth zuſchreiben ſollen, durch den Gebrauch ſolcher Worte, Gebehrden und anderer Bezeigungen zu erlangen ſucht, welche ſonſt als Zeichen eines groſſen Muthes angeſehen werden, iedoch ſo, daß keine Gründlichkeit darhinter ſteckt, und daher, wenn es zur That kommt, die Blöſſe eines ſolchen Menſchens auf eine lächerlichen Art offenbahr wird. Der Bauerſtoltz iſt ein ſolches Bezeigen, da man dadurch Ehre zu erlangen ſucht, daß man ſich ſelbſt andern vorziehet, iedoch ſo, daß ſolches mit einer in die Sinne fallenden Ungeſchicklichkeit geſchiehet. Es laſſen ſich beſtändig noch mehr dergleichen Gattungen des Ehrgeitzes wahrnehmen, weil die Zahl der Objecte, worauf der Ehrgeitz verfallen kann, unermeßlich groß iſt. Die erzählten aber werden die vornehmſten ſeyn.

die Poltronnerie.

der Bauerſtoltz.

§ 264.

Was der Hochmuth iſt.

Mit dem Ehrgeitze iſt ein anderes Laſter nahe verwandt, nemlich der Hochmuth, worunter man die Gewohnheit verſtehet, ſich andern, wegen einer allzuhohen Meynung

nung, welche man von ſeinen eigenen wah- ren oder eingebildeten Vollkommenheiten hat, weiter, als man Urſache hat, vorzu- ziehen. Es kann demnach aus dem Hoch- muthe Ehrgeitz, und aus dem Ehrgeitze Hochmuth entſtehen. Das letztere iſt da- durch möglich, weil man ſich den Nutzen und das Vergnügen, welches andere von der Ehre zu haben ſcheinen, anfangs kann antreiben laſſen, dieſelbe gleichfalls zu be- gehren, hernach aber wenn ſie uns erwie- ſen wird, ſich leichte verführen läßt, zu glau- ben, daß wir dieſelbe in der That verdie- nen. Dem Ehrgeitze iſt als der andere Abweg die **Niederträchtigkeit** entgegen geſetzt, welche eine Gewohnheit iſt, die Vorzüge ohne tugendhafte Abſicht, nem- lich aus Mangel der Erkenntniß, oder we- gen Faulheit und Herrſchaft der unedlern Begierden nur ſchlechterdings zu verachten

Wie Ehrgeitz und Hochmuth aus einander entſtehen können.

Was die Niederträchtigkeit iſt.

§ 260. Mit dem Ehrgeitze iſt ein ande- res Laſter nicht zu verwirren, nemlich der- jenige **herrſchende Vollkommenheits- trieb**, da man die Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens zur höchſten Abſicht macht, iedoch nur auf eine ſcheinbare Vollkom- menheit verfällt, weil man dieſelbe nicht in der Tugend ſuchet. Hierbey haben ei- nige nicht eben den Endzweck, daß ihre Vollkommenheit andern bekannt werden ſoll, ſondern es iſt ihnen genug, wenn ſie ſich deren ſelbſt bewuſt ſind, z. E. Sie ſtu-

Der Ehrgeitz iſt von dem herrſchenden Vollkommenheitstriebe überhaupt unterſchieden.

diren beſtändig, wollen aber mit Fleiß verborgen bleiben; ſie ziehen andere durch, vergnügen ſich aber an nichts ſo ſehr, als wenn es jene nicht gemerckt haben, weil ſie ſich ſelbſt deswegen eine beſondere Kunſt zu ſchreiben. Weil einige mit dem Ehrgeitze das Beſtreben nach Vollkommenheit oder Ehre überhaupt verwirret haben, welches unter den gehörigen Bedingungen da ſeyn kann und ſoll, wie an ſeinem Ort gezeiget werden wird; ſo reden ſie auch von einem erlaubten und lobenswürdigen Ehrgeitze, unter welcher Benennung ſie ihren eigenen Ehrgeitz auch allemal entſchuldigen. Weil aber dieſes leicht zur Verwirrung Anlaß geben kann; ſo wird es beſſer ſeyn das letztere, die tugendhafte Ehrliebe oder Ehrbegierde zu nennen. Manche Leute ſehen es nicht gerne, daß man den Ehrgeitz unter die Laſter rechnet, weil ſie meynen, daß derſelbe das vornehmſte Mittel ſey, welches edle Gemüther zu einem unintereßirten Beſtreben nach lobenswürdigen Thaten antreibe. Allein ich antworte, daß das Gute, welches der Ehrgeitz ſchaffet, nur zufälliger Weiſe daraus erfolge. Wenn die Tugend in einem Gemüthe der höchſte Antrieb iſt; ſo wird alles dieſes Gute ebenfalls geſchehen: Hingegen die Ausſchweifungen und der Schade, welchen der Ehrgeitz zugleich anrichtet, werden dabey vermieden werden. Denn es iſt ja unleugbar,

Ob es einen lobenswürdigen Ehrgeitz giebt.

Ob der Ehrgeitz dem gemeinen Beſten zuträglich iſt.

unleugbar, wie viel Neid, Feindſchaft Mord, Aufruhr, Argliſt, Unterdrückung, der Tugend und Gewaltthätigkeit der Ehrgeiz nach ſich ziehet, wie er auch das Gemüthe ſelbſt qvälet und beunruhiget.

§ 265.

Der Geitz iſt dasjenige Laſter, da der verirrete und bloß auf den Beſitz eigenthümlicher Güter gerichtete Trieb nach Sicherheit auf das zukünftige nach und nach von dem gehörigen Endzwecke abgeleitet wird. Es iſt demnach der Geiz im Anfange eine Begierde ſeine Sicherheit aufs zukünftige durch den Beſitz des Eigenthums, ſo viel es möglich iſt, zu befördern. Indem aber die Menſchen dieſen Endzweck nach und nach vergeſſen; ſo verwandelt er ſich in eine Gewohnheit, den Beſitz des Eigenthumes ohne fernere Abſicht zu begehren. Daher will er das erlangte nicht wiederum aufwenden, auch wo es der Endzweck des Eigenthumes erfodert. Er ſuchet auch immer mehr zu erlangen, und vergnüget ſich alſo bloß an dem Beſitze. Man verwirre den Geiz nicht mit der Geldbegierde, oder Begierde nach Reichthum überhaupt, welche ſich auch mit andern Begierden verknüpffet, nur daß jene den Reichthum als ein Mittel zu ihren Abſichten verlangen, z. E. der Faule will Geld haben, damit er nicht arbeiten dürfe,

Was der Geiz iſt.

Wie der Geiz von der Geldbegierde überhaupt unterſchieden wird.

dürfe, der Wollüſtige, damit er ſich was zu gute thun könne, der Ehrgeitzige, damit er Staat machen oder groſſe Abſichten ausführen könne u. ſ. f. Der Geitzige aber wünſchet den Beſitz des Eigenthums, bloß um es zu ſparen und zu vermehren. Jedoch können ſich wohl mit dem Geitze andere Neigungen verknüpffen: daher auch hernach unterſchiedene Wirkungen erfolgen. Im niedrigen Grade giebt der Geitz nur nicht gerne her, thut aber niemanden unrecht, welches der karge Geitz heißt. Im höhern Grade folget daraus der ungerechte Geitz, welcher ſich auch mit anderer Leute Schaden bereichert. Wenn der Geitz es nur an andern Leuten fehlen läßt, ſich ſelbſt aber nichts abbricht, weil er nemlich noch mit andern heftigen Leidenſchaften verknüpffet iſt; ſo iſt es der neidiſche Geitz. Wenn er aber auch ſich ſelbſt abbricht, ſo wird es der ſordide Geitz genennet, bey welchem man der Geldbegierde ſeine Ehre, Beqvemlichkeit und Vergnügen aufopffert. In Anſehung der Mittel, welche der Geitz anwendet, iſt er in den wagenden und furchtſamen einzutheilen, unter denen jener viel waget, um viel zu gewinnen, dieſer aber lieber den Gewinſt entbehret, um nichts zu verlieren. Man kann dieſe Eintheilung auch bey dem Verfahren aller andern Begierden machen. An dem Ehrgeitze

der karge Geitz.

der ungerechte Geitz.

der neidiſche Geitz.

der ſordide Geitz.

der wagende und furchtſame Geitz.

geitze fällt die Richtigkeit derſelben inſonderheit ſehr in die Augen. Es kömmt darauf an, ob bey einem Menſchen der Muth von Natur ſtarck iſt § 86.

§ 266.

Was Eitelkeiten und Bosheiten im engern Verſtande ſind.

Diejenigen Laſter, welche darinnen beſtehen, daß man einer Sache, welche dem Menſchen vermöge einer natürlichen Begierde angenehm iſt, weiter als es die Tugend erlaubt, nachhängt, werden auch im engern Verſtande **Eitelkeiten** genennet. Man ſetzet denſelben die **Bosheiten** im engern Verſtande entgegen, worunter man ſolche Laſter verſtehet, von welchen man nicht präſumiret, daß eine natürliche Begierde zu dem Objecte vorhanden geweſen ſey. Im weitern Verſtande nennet man alles dasjenige **eitel**, was nicht ohne Aufhören gute Folgen nach ſich ziehet, und da man dannenhero ſich entweder gantz und gar vergebliche Mühe gegeben, oder da doch die Sache mit der Zeit einmal dergeſtalt vergehet, daß ſie weiter keinen Nutzen hinter ſich läßt.

Was im weitern Verſtande eitel heißt.

§ 267.

Was Leidenſchaften und herrſchende Leidenſchaften ſind, und wie ſie einzutheilen.

Wenn ein laſterhafter Trieb ſo ſtarck iſt, daß die Freyheit des Willens denſelben gar nicht mehr, oder wenigſtens nicht ſo gleich überwinden kann; ſo kann man ihn eine **Leidenſchaft** nennen § 71: weil der Menſch bey Reitzung derſelben entweder gantz und gar gezwungen iſt, derſelben zu

folgen § 58, oder ſich doch weniger thätig verhält, als er ſoll § 237. Diejenigen Leidenſchaften, nach denen man am öfterſten handelt, und welchen man im Colliſions-Falle am meiſten folget, heiſſen **herrſchende Leidenſchaften.** Es werden aber die herrſchenden Leidenſchaften entweder nur **Vergleichungsweiſe** alſo genennet, weil ſie nemlich in ihrer Wirkſamkeit ſtärcker, als andere ſind, mit welchen man ſie vergleichet. In dieſem Verſtande kann mehr als eine herrſchende Leidenſchaft in einer Seele ſeyn. Oder eine Leidenſchaft wird **ſchlechterdings** die herrſchende genennet, wenn ſie den ſchlechterdings höchſten Zweck ausmacht, ſo daß alle andere ihr ſubordinirt ſind, und von ihr regieret werden § 18.

§ 268.

Was vor Schaden das Böſe nach ſich ziehet.

Wir haben nunmehro noch den Schaden, ich meyne das phyſicaliſche Böſe § 26 zu betrachten, welches aus dem moraliſchen Böſen entſtehet: da denn erhellen wird, daß wenn wir nicht dasjenige beobachten, was Gott von uns beobachtet wiſſen will, auch dasjenige, was wir wünſchen, unmöglich erlanget werden könne, ſondern vielmehr das Gegentheil davon zu unſerm gröſten Schmerz und Unglück erfolge.

Eintheilung dieſes Schadens.

Zu dem Ende haben wir theils auf die **ſchädlichen phyſicaliſchen Wirckungen** Achtung zu geben, welche die

Laſter in uns ſelbſt nach ſich ziehen, theils auf die ſchädlichen Verhältniſſe, in welche wir dadurch mit Gott und andern Menſchen gerathen.

§ 269.

Was vor ſchädliche phyſicaliſche Folgen das Böſe nach ſich ziehet.

Das moraliſche Böſe ziehet ſchädliche natürliche Folgen ſowohl in unſerer Seele als Leibe nach ſich, welche als natürliche Straffen deſſelben § 197 anzuſehen ſind.

Die Unvollkommenheit der Seele.

Der Zuſtand unſerer Seelenkräfte iſt und bleibet dadurch unvollkommen.

Der Selbſtbetrug in Anſehung der Objecte.

Die laſterhaften Begierden gründen ſich auf lauter Selbſtbetrug, da man den Dingen entweder gar ein falſches Weſen oder doch einen gantz falſchen Grad der Güte und Schädlichkeit, des Werthes und Unwerthes, zuſchreibt.

Der Selbſtbetrug in Anſehung des Beſtrebens darnach.

Ferner iſt es ein Selbſtbetrug, daß man dadurch die laſterhaften Begierden zu ſättigen gedencket, wenn man ihnen nachlebet, da ſie doch, wenn ſie nicht in tugendhafter Subordination ſtehen, dadurch nothwendig nur hungeriger werden, indem ſie ihr Object als einen letzten Zweck ſuchen, und folglich davon immer mehr begehren, gleichwohl aber, da dieſem unumſchränckten Verlangen nicht genug geſchehen kann, ſich von ihrer Sättigung immer weiter entfernen. Man ſiehet es auch in der Erfahrung, wie z. E. der Geitz und Ehrgeitz niemals genung haben, und immer dürftiger werden, ie mehr ſie bekommen, weil unterdeſſen die Be-

gierde immer zugenommen hat. Die Wolluͤſtigen werden zwar der individualiſchen Objecte bald uͤberdruͤßig, allein die Begierde andere an deren ſtatt und neue Veraͤnderungen zu haben, wird immer groͤſſer, das Gemuͤthe ſelbſt aber immer eckeler, und die Empfindung des Angenehmen ſtumpfer, ſo daß ihnen zuletzt nichts mehr gut genung iſt. Noch weiter iſt zu erwegen, daß der aus den Laſtern herruͤhrende Stand der Unvollkommenheit der Seele beſtaͤndig zunehme. Denn aus einem Laſter verfaͤllt man immer in andere und noch groͤſſere: wie denn alle Laſter in einer ſolchen Verknuͤpffung unter einander ſtehen, daß man aus einem in unzehlige andere verfallen kann; indem die regelmaͤßige Oberherrſchafft der Tugend in der Seele nicht vorhanden iſt, welche allein faͤhig war, ſo unzehlige Begierden und Reitzungen derſelben zu regieren und in Ordnung zu erhalten. Ja weil auch das vorhergegangene Laſter das Gemuͤthe zu einem noch hoͤhern Grade entweder eben dieſer oder anderer Eitelkeiten und Bosheiten vorbereitet; ſo muß es mit einem boͤſen Gemuͤthe auch dem Grade nach, mit welchem es ſich nach einem boͤſen Objecte beſtrebet, ie laͤnger ie aͤrger werden. Noch weiter iſt zu bedencken, daß ſich die Laſter immer in noch groͤſſere habitus verwandeln. Dadurch nimmt aber auch die Hartnaͤckigkeit zu, und der

Der Verfall in mehrere Laſter.

Der Grad waͤchſt, mit welchem man nach einem boͤſen Objecte beſtrebet.

Der habitus nimmt zu.

Die Hart-

der Menſch wird immer ungeneigter, gute Vorſtellungen anzunehmen, oder dieſelben unpartheyiſch zu erwegen, da hingegen die Macht der Vorurtheile immer gröſſer wird. Da alſo hierdurch die Leidenſchaften immer zunehmen, hingegen die Möglichkeit, ſie wieder hinweg zu ſchaffen, beſtändig abnimmt; ſo muß endlich die Seele in eine ſolche Sclaverey verfallen, aus welcher ſie hernach durch kein moraliſches Mittel mehr in Freyheit geſetzt werden kann. Aus dieſer Unvollkommenheit der Seele, welche die moraliſchen Verderbniſſe einführen, folget nun unzehliges Mißvergnügen, Schmertz und Unglückſeligkeit. Denn weil die unordentlichen Begierden wieder einander laufen, und demnach nicht alleſamt erfüllet werden können; ſo entſtehet daraus Streit und Unruhe. Die Affecten und Neigungen kämpfen mit einander, und das, was der einen zu Gefallen geſchiehet, beträgt meiſtentheils nicht ſo viel, als das was andern zuwieder geſchiehet. Es müſſen aber der Gelegenheiten ſehr viel ſeyn, da den laſterhaften Abſichten wiederſtanden wird, weil die Laſter nichts anders als ein Aufruhr wieder die von Gott gemachte Ordnung der Dinge ſind, und gleichſam wieder den Strohm ſchwimmen wollen. Erhält nun ein laſterhaftes Gemüthe nicht, was es ſuchet; ſo wird der Schmertz deſto gröſſer, ie unbändiger es iſt.

näckigkeit und Unfähigkeit zur Beſſerung.

Die Sclaverey des freyen Willens.

Mancherley Mißvergnügen.

Streit der Begierden und Affecten.

Wird

Reue und Gewiſſensangſt. Wird aber das Gemüthe ſeinen Selbſtbetrug gewahr; ſo entſtehet daraus Reue, Scham, Furcht und Gewiſſensangſt. Hingegen muß man bey den Laſtern des wahren und gründlichen Vergnügens entbehren, welches aus der Tugend erfolgt ſeyn würde. Kranckheit und Beſchleunigung des Todes. In Anſehung unſeres Leibes ziehet das moraliſche Böſe vielmahl Kranckheiten und die Beſchleunigung des Todes nach ſich.

§ 270.

Was das Böſe vor ſchädliche Verhältniſſe der Menſchen unter einander verurſachet. Die menſchliche Geſellſchaft wird zerrüttet. Es werden aber auch laſterhafte Menſchen durch ihre Laſter in die ſchädlichſten Verhältniſſe mit andern Menſchen geſetzt. Die menſchliche Geſellſchaft, auf welcher das gemeinſchaftliche Wohlſeyn der Menſchen beruhet, wird getrennet. Einer ſchadet und beleidiget den andern. Sie hindern einander ſo wohl an der Erlangung ihres Hauptzweckes, als ihrer Zufriedenheit und Vergnügens. Man wird es in der Erfahrung wahrnehmen, daß das meiſte Uebel, welches das menſchliche Geſchlechte drücket, nicht von dem Laufe der Natur, ſondern von den Laſtern herkomme; da ſich denn die Folgen von den laſterhaften Thaten eines einzigen vielmahl auf ſehr viel andere erſtrecken, welche dadurch unglücklich gemacht werden. Die Laſter machen verhaßt. Ja die laſterhaften Thaten machen auch ordentlicher Weiſe bey andern Leuten verhaßt, und verurſachen, daß ſie uns die nöthigen Dienſte

nicht

nicht leiſten, weil ſie uns derſelben unwürdig achten, oder ſie ſetzen andere gar in Bereitſchaft uns zu ſchaden, weil ſie ſich oder ihre Geliebten rächen wollen, oder weil ſie beſorgen, daß dergleichen böſe Leute auch ihnen ins künftige ſchädlich seyn dürften. Viele Laſter ziehen auch bey andern Leuten Schimpf und Schande nach ſich.

Sie bringen Schimpf und Schande.

§ 271.

Hauptſächlich aber muß man ſich davon gewiß überzeugen, daß die Laſter allerſeits die Menſchen in das allerſchädlichſte Verhältniß gegen Gott ſetzen. Denn ſie werden dadurch der unaufhörlichen Glückſeligkeit verluſtig, welche ſie auſſer dem hätten haben, und vornehmlich in der ſeligen Vereinigung mit Gott, beſonders in der Ewigkeit, finden können. An ſtatt deſſen aber verurſachen ſie auf Seiten Gottes eine unvermeidliche Nothwendigkeit, dieſelben ohne Aufhören zu ſtrafen § 190, 191, 193.

In was vor ſchädliche Verhältniſſe das Böſe die Menſchen gegen Gott ſetzet.

* *

Das V Capitel,

Von den Mitteln, das Böſe wiederum hinweg zu ſchaffen, und die guten Handlungen wieder das Böſe zu ſtärcken und zu befördern.

§ 272.

Daß diejenigen, welche in den Laſtern ungeſcheuet fortfahren, ſowohl die

Es iſt die Frage, ob die Folgen

ſchädli-

des Böſen durch Bereuung und Beſſerung abgewandt werden können.

ſchädlichen natürlichen Folgen endlich gewiß empfinden, als auch die zukünftigen Straffen Gottes in einem andern noch bevorſtehenden Leben § 218, 219, 220 unfehlbar erfahren müſſen, iſt aus demjenigen, was § 269, 270, 271 erwieſen worden, gantz unleugbar. Nun läßt ſich aber dencken, daß der von dem moraliſchen Böſen abhängende Schade vielleicht abgewandt werden könne, wenn man daſſelbe bereue, und nach Möglichkeit abzuſchaffen und zu verbeſſern ſuche.

§ 237.

Nothwendigkeit ſich zu beſſern.

Nun iſt zwar ſo viel gantz unſtreitig, daß derſelbe durch Bereuung und Beſſerung zum wenigſten gemindert, ich meine, daß die Vergrösſerung deſſelben verhütet werden kann § 190. Daher dieſes eine Regel ohne alle Ausnahme iſt, daß, ſo bald wir etwas Böſes an uns gewahr werden, unſer erſtes ſeyn müſſe, auf eine ſchleunige Hinwegſchaffung deſſelben ſo gut als möglich zu gedencken.

§ 274.

Es iſt uns keine vollkommene Verbeſſerung möglich.

Allein wenn man von einer ſolchen Verbeſſerung redet, wodurch der menſchliche Zuſtand dem von uns bisher erklärten göttlichen Geſetze durchgängig ähnlich gemacht werden ſoll: ſo lehret die Erfahrung, daß es dahin niemand bringen könne, ungeachtet wir unſere Beweiſe richtig geführet haben

ben § 248, 249. Daher alle unſere Bemühung nichts weiter ausrichtet, als daß wir uns dem Stande einer völligen Tugend nur ſo viel möglich zu nähern ſuchen.

§ 275.

Ob eine vollkommene Verbeſſerung die Folgen des Böſen wegnehmen würde.

Hiernächſt aber wäre es noch eine andere Frage: ob, wenn wir uns vollkommen verbeſſern, und nach Ablegung unſerer vorigen Laſter eine vollkommene Tugend ausüben könnten, dadurch die erſtern ſo gut als ungeſchehen gemacht werden würden. Man erkennet leicht ſo viel, daß es aufs höchſte weiter nicht möglich ſeyn könte, das Böſe ſo gut als ungeſchehen zu machen, als nur allenfalls in ſo fern, daß die Schuld § 198, und Strafe § 190. oder vielmehr die Folgen derſelben, wiefern ſie uns unangenehm ſind, hinweg genommen werden müßten. Hingegen in Abſicht auf unſere zukünftige Glückſeligkeit kann es niemals einerley ſeyn, ob wir beſtändig Gutes gethan, oder ob wir zuvor Böſes gethan, hernach aber uns gebeſſert und Vergebung erlanget hätten. Denn wenn wir beſtändig Gutes gethan hätten, ſo müßte die Glückſeeligkeit unſtreitig gröſſer geworden ſeyn § 189. Jedoch da dieſe Frage von einem Falle redet, welcher ſich auf uns nicht ſchicket, ſo wollen wir uns dabey nicht länger aufhalten.

§ 276.

Ob Gott mit einer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſeyn müſſe.

Damit wir aber wiederum auf das vorige kommen, ſo kann man das nicht einräumen, daß Gott mit einer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſeyn, und daferne ſie nur nach allen Kräften geſchehe, die zukünfftigen Straffen erlaſſen müſſe. Es ſcheinet

Was ſich zu Behauptung deſſelben ſagen läßt.

zwar daher zu erhellen, weil Gott das menſchliche Geſchlechte erhält und fortpflantzen läßt, ungeachtet alle Menſchen ſowohl des angebohrnen als willkührlichen moraliſchen Böſen ſchuldig ſind. Denn er kann ſie doch unmöglich ohne Zweck und zu unvermeidlicher Qvaal und Marter erſchaffen haben. Es ſcheinet, daß er als ein gerechter Gott einem iedweden nur dasjenige zurechnen könne, was er mit vollkommener Freyheit gethan hat, und was in ſeinem Gemüthe als eine Wirckung vollkommen freyer Thaten zurück geblieben iſt. Hingegen da wir gleich von Natur ſehr verderbet § 250, und mancherley heftigen Reitzungen zum Böſen unterworffen ſind; ſo müſſe er als ein gütiger Gott mit unſerer Schwachheit Gedult haben, und nicht alles genau nehmen. Der freye Wille ſey ja ſonſt dem Menſchen nichts anders als ein Fallſtrick, und es ſey auſſerdem beſſer ein Vieh als ein Menſch zu ſeyn.

Was vor Gegengründe darwieder ſind.

Gleichwohl aber ſtehen uns auf der andern Seite die unumſtößlichen Beweiſe vor die Heilig-

Heiligkeit § 171, 172, 173 und Straf-gerechtigkeit Gottes § 190, 191, 193 im Wege. Und obgleich die Menſchen bey Unterſuchung dieſer Frage durch ihren natürlichen Glückſeligkeitstrieb das beſte vor ſich zu hoffen geneigt gemacht werden; ſo kann doch dieſe ſubjectiviſche Wahrſcheinlichkeit, weil ſie eine bloſſe Verhinderung des Verſtandes iſt § 100, und nicht etwan einen richtigen Zuſammenhang der Concluſion mit den erſten Grundwahrheiten der menſchlichen Vernunft, ſondern bloß einen Zuſammenhang derſelben mit unſern Wünſchen und Verlangen zum Grunde hat, den Ausſchlag gar nicht geben, und der Gewißheit und Unumſtößlichkeit beyder Beweiſe weder pro noch contra im geringſten etwas vergeben.

Was vor Vorſichtigkeit in Beurtheilung dieſer Frage nöthig iſt.

§ 277.

Es iſt demnach aus der bloſſen Vernunft kein tüchtiger Entſcheidungsgrund möglich, wie obige einander wiederſtreitende Beweiſe determinirt mit einander verglichen werden können. Demnach führet uns hier die Vernunft in ein ſolches Labyrinth, aus welchem kein Ausgang zu finden. So lange wir keine Entſcheidung wiſſen, ſo iſt freylich kein anderer Rath, als daß wir uns nur ſo gut als möglich verbeſſern, und uns im übrigen der göttlichen Barmhertzigkeit überlaſſen § 273. Sollen

Die Vernunft kann dieſe Frage nicht determinirt entſcheiden.

Was unſere Pflicht iſt, ſo lange wir keine Entſcheidung wiſſen.

wir aber zur Gewißheit und Beruhigung gelangen, ſo muß ſich Gott ſelbſt darüber ausdrücklich erklären, wie er es in dieſem Stücke halten wolle. Demnach flieſſet hieraus nicht allein die moraliſche Möglichkeit einer übernatürlich geoffenbahrten Religion, ſondern auch die Pflicht, einen ſolchen geoffenbahrten Willen Gottes zu ſuchen, darinnen ſolche Mittel zu Erlangung des Hauptzwecks der Menſchen an die Hand gegeben werden, bey welchen die Güte und Gerechtigkeit Gottes unverlezt neben einander beſtehen könne.

Wie daraus die moraliſche Möglichkeit einer geoffenbahrten Religion, und die Pflicht, dieſelbe zu ſuchen herflieſſet.

Niemand werfe mir hier vor, als ob ich meine Philoſophie gar zu theologiſch einrichtete, und darinnen ſolche Sätze behauptete, auf welche ich ohne die heilige Schrift nicht gekommen ſeyn würde. Ich räume zwar dieſes gar gerne ein. Allein ſo lange man wieder die Richtigkeit der geführten Beweiſe nichts einwenden kann; ſo muß man zugeben, daß eine iedwede Lehre allerdings philoſophiſch ſey, welche aus bloſſen Vernunftſätzen durch richtige Schlüſſe hergeleitet wird, die erſte Gelegenheit, wie wir darauf gekommen ſind, mag auch ſeyn, welche es will. Ich habe ietzo nicht die Abſicht, nur dasjenige anzuführen, was die heydniſchen Weltweiſen gewußt haben, welches in die philoſophiſche Hiſtorie gehört. Ich laſſe mich auch

Ob dieſe Lehre zur Philoſophie gehöret.

nicht

nicht auf die Unterſuchung der Frage ein, ob, und wiefern ſie daſſelbe nach ihren Umſtänden haben wiſſen können, welches hieher abermahl gar nicht gehöret; ſondern ich unterſuche nur, was ſich aus der Betrachtung der Creaturen durch richtige Schlüſſe erweiſen laſſe, wenn man ſie auf eine ſolche Art betrachtet, welche geſchickt iſt, uns auf die nöthigen, iedoch bloß vernünftigen, Vörderſätze zu bringen. Wenn man etwas deswegen vor keine vernünftige Wahrheit halten wolte, weil ſie die alten Weltweiſen nicht gewuſt haben, oder weil ſie dieſer oder jener Menſch nicht durch ſein eigenes Nachſinnen herausgebracht hat; ſo muß man auch die meiſten mathematiſchen Wahrheiten nicht vor vernünftig halten. Denn die Alten haben ſie auch nicht gewuſt. Und die heutigen Gelehrten würden ordentlicher Weiſe auch nicht darauf fallen, wenn ſie dieſelben nicht allererſt aus Büchern erlerneten, oder durch andere auf den Einfall gebracht würden.

§ 278.

Noch fernere Kennzeichen einer wahrhaftigen göttlichen Offenbahrung. Sie darf der Vernunft und dem Gewiſſen nicht wiederſprechen.

Damit wir aber in Aufſuchung der wahren geoffenbahrten Religion nicht irre gehen mögen; ſo wollen wir auſſer dem § 277 angeführten noch einige andere Kennzeichen hinzuthun, welche ſich davon zum voraus beſtimmen laſſen. Nemlich die göttliche Offenbahrung muß zum andern ſowohl richtigen Vernunft-

wahrheiten, als auch dem allgemeinen Ausſpruche des natürlichen Gewiſſenstriebes nicht zuwieder ſeyn. Denn da ſowohl die vernünftigen als geoffenbahrten Wahrheiten beyderſeits in dem göttlichen Verſtande beyſammen ſind; ſo können ſie einander nicht wiederſprechen. Eben ſo wenig können ſie der Lehre des Gewiſſenstriebes wiederſprechen, welcher eine Art der natürlichen Offenbahrung des göttlichen Willens iſt. Man hüte ſich nur, daß man nicht die wircklichen Vernunftwahrheiten mit der ſubjectiviſchen Vernunft, nemlich mit ſolchen Sätzen, die dieſer oder jener Menſch fälſchlich vor vernunftmäßig anſiehet, verwirre. Daher hat man nicht eher Grund, einen vor geoffenbahrt ausgegebenen Satz um des Streites mit der Vernunft willen, als ungereimt zu verwerfen, ohne nur, wo dergleichen Verwirrung nicht zu beſorgen iſt. Z. E. Es iſt weit gefehlt, wenn man ſich auf ſeine eigenen geſchloſſenen Sätze, oder auf die Meynung dieſer oder jener philoſophiſchen Secte ſehr verlaſſen will. Man hat vielmehr die Richtigkeit der vorgegebenen göttlichen Offenbahrung a poſteriori zu unterſuchen. Und wenn dieſelbe nur wahrſcheinlich iſt, ſo muß die ſectiriſche Meynung ſchon nachſtehen. Denn alsdenn iſt es wahrſcheinlich, daß die Lehre geoffenbahret, und alſo untrüglich iſt. Hin-

Nöthige Vorſichtigkeit, daß man nicht bloſſe Meynungen der Menſchen vor Vernunftwahrheiten halte.

Hingegen iſt es eben ſo leichte möglich, daß wir in unſern Schlüſſen etwas überſehen haben können. Ein anders wäre es, wenn ein vor geoffenbahrt gehaltener Satz mit der Erfahrung, dem Satz vom Wiederſpruch, oder dergleichen gantz ausgemachten Wahrheiten ſtritte, und auch bey der Beurtheilung des Streites kein Betrug zu beſorgen wäre; da man allerdings zu leugnen Urſache hätte, daß er von Gott geoffenbahret ſeyn könne, dergleichen aber bey der chriſtlichen Religion niemand wird erweislich machen können.

§ 279.

Die Offenbahrung muß weiter als die Vernunft gehen, und kann auch Geheimniſſe enthalten.

Jedoch muß zum dritten die Offenbahrung weiter als die Vernunft gehen, daher auch keine Schwierigkeit daraus gemacht werden muß, wenn ſie unbegreifliche Geheimniſſe in ſich hält, weil ſich auch ſelbſt in der Philoſophie die Erkenntniß Gottes und gantze Geiſterlehre, ja auch die Naturlehre ſelbſt endlich in Geheimniſſe auflöſet, und die Einſchränckung unſerer Vernunft am Tage lieget. Ich verſtehe aber unter einem Geheimniſſe einen ſeiner Exiſtenz nach richtig erwieſenen Satz, welcher aber von ſolchen undeterminirten Dingen redet, zu welchen es uns nicht möglich iſt, die noch fehlenden innerlichen Determinationen hinzu zu dencken, und da wir uns alſo die Sache nicht anders als durch negativiſche und

Was ein Geheimniß iſt.

relativiſche Eigenſchaften vorſtellen können. Und dieſes iſt es, was man meynet, wenn man ſagt, daß man von Geheimniſſen zwar erkenne, daß ſie ſind, aber nicht, wie es damit zugehe.

§ 280.

Die geoffenbahrte Religion muß das Geſetz der Natur wiederholen.

Zum vierten muß ohne Zweifel die geoffenbahrte Religion das Geſetz der Natur wiederholen, weil die Erfahrung lehret, daß das Verderben der Menſchen ſo groß iſt, daß die meiſten daſſelbe nicht allein nicht vollſtändig wiſſen, ſondern auch weder Fähigkeit noch Gelegenheit haben, daſſelbe durch Schlüſſe zu erlernen. Denn es iſt nicht zu vermuthen, daß Gott, wenn er ſich einmahl hat offenbahren wollen, dieſem Mangel nicht werde abgeholfen haben. Ja dieſer Grund iſt ſo wichtig, daß, da mit dem natürlichen Geſetze die Glückſeligkeit des Menſchen unzertrennlich verknüpfet iſt, ſchon deswegen eine geoffenbahrte Religion nützlich und zu wünſchen wäre, geſetzt auch, daß nicht nöthig wäre, daß ſie etwas neues enthielte.

§ 281.

Welches die Kennzeichen derjenigen Perſonen ſind, welche eine ihnen geſchehene göttliche Offenbahrung andere

Endlich, weil Gott überall in der Natur den kürtzeſten Weg gehet; ſo iſt nicht wahrſcheinlich, daß er ſich iedwedem Menſchen beſonders offenbahren werde. Wenn er ſich aber nur manchen offenbahret, welche hernach die übrigen durch Reden oder

Schrif-

Schriften lehren ſollen; ſo muß er ihnen genugſame Kennzeichen einer göttlichen Sendung mitgeben, damit man vor dem Betruge hinlänglich geſichert ſey. Nun iſt das noch kein zureichendes Kennzeichen, wenn die Lehrer, welche vorgeben, daß ihnen Gott ſeinen Willen unmittelbar geoffenbahret habe, tugendhafte Leute ſind. Denn die Heucheley und Verſtellung iſt in der Welt gar zu groß. Es iſt auch noch nicht genung, wenn man an ihren Lehren eine Uebereinſtimmung mit der Vernunft und dem Gewiſſen wahrnimmt. Denn es kann ſeyn, daß es eine vermeynte Uebereinſtimmung iſt, oder welche noch nicht groß genug iſt. Ob dahero gleich das letztere unter den obigen Bedingungen auch nöthig iſt; ſo wird doch noch über dieſes erfordert, daß ſie Gott durch die Kraft, ſolche ungewöhnliche Thaten zu thun, in Anſehen ſetze, von welchen Thaten es gewiß, oder ſehr wahrſcheinlich iſt, daß ſie die natürlichen Kräfte überſteigen. Dergleichen Thaten ſind die **Weiſſagungen** und **Wunderwercke**. Unter den **Weiſſagungen** verſtehe ich hier eine ſolche Vorherſagung zukünftiger Begebenheiten, welche der Verſtand desjenigen, der ſie ſtellet, aus den gegenwärtigen Umſtänden noch nicht hat ſchlieſſen können. Damit man aber wiſſe, ob etwas eine Weiſſagung iſt, ſo muß man Achtung geben, ob die Umſtände

mit Zuverläßigkeit lehren ſollen.

Nächſt der Güte der Lehre

ſind es die Weiſſagungen und Wunderwercke.

Was eine Weiſſagung iſt.

Die Kennzeichen einer Weiſſagung.

ſtände ſo ſind, daß, wenn man ſpräche, ſie ſey von ohngefehr eingetroffen, eine Unwahrſcheinlichkeit entſtehen würde. Und ie gröſſer dieſe Unwahrſcheinlichkeit iſt, deſto gewiſſer iſt es, daß es eine Weiſſagung geweſen iſt. Da wir nun an der menſchlichen Seele keine Kraft, auf dergleichen Art zu weiſſagen, wahrnehmen, und ihr dahero dieſelbe ohne allen Grund zuſchreiben würden; Da auch dieſelbe von keinem andern etwa böſen Geiſte herkommen kann, wenn dieſelbe zur Bekräftigung einer ſolchen Religion, wie wir ſie in den vorigen Kennzeichen beſtimmt haben, vorgebracht wird: So kann ſie niemanden, als Gott, es ſey nun unmittelbar oder mittelbar, vermittelſt eines andern erſchaffenen guten Geiſtes, welches hier gleich gilt, zum Urheber haben.

Was ſich daraus ſchlieſſen laſſe.

Was ein Wunderwerck iſt.

Unter einem **Wunderwercke** verſtehe ich eine unmittelbare und auſſerordentliche Wirckung Gottes in der Natur.

Daß Wunderwercke möglich ſind.

Daß dergleichen möglich, und nicht wieder die Vollkommenheit der Welt ſey, beweiſe ich daraus, weil die Vollkommenheit der Welt aus ihrem Endzwecke beurtheilt werden muß. Da nun derſelbe in der Regierung der Geiſter zu befinden iſt § 210; ſo kann Gott den mechaniſchen Vollkommenheiten der Welt, weil ſie nur ein Mittel zu ſeinem Zwecke ſeyn ſollen, ſo ofte zuwieder handeln, als ſein Endzweck ſolches erfordert. Man verwirre

nicht

nicht mit der Natur der Wunderwercke die Kennzeichen ihrer Wircklichkeit. Es iſt möglich, daß auch Wunderwercke im verborgenen geſchehen, und in der Metaphyſik läßt ſich erweiſen, daß dergleichen bey der göttlichen Vorſehung höchſt wahrſcheinlich ſind. Diejenigen aber, welche zur Bekräftigung einer geoffenbahrten Religion dienen ſollen, müſſen mit ſolchen Umſtänden verknüpft ſeyn, daß man ſie erkennen kann. Und dieſes kann auch gar wohl geſchehen. Denn ob wir gleich nicht alle Kräfte der Natur wiſſen; ſo iſt doch in unzehlichen Fällen ein ſo unermeßlicher Grad der Wahrſcheinlichkeit möglich, welcher der Demonſtration völlig gleich gilt, z. E. daß niemand Todte, welche allbereits ſtincken, durch Kunſt wiederum lebendig machen könne. Es iſt aber dergleichen Beweis nicht einmahl allezeit nöthig, ſondern es iſt ſowohl in Beurtheilung der Wunderwercke als einer geoffenbahrten Religion überhaupt ein hoher Grad der Wahrſcheinlichkeit ſchon genung, uns zum Glauben auf eine höchſt vernünftige Weiſe zu verbinden; indem wir ſonſt, da ſich hier keine Neutralität erwehlen läßt, wenn wir eine wahrſcheinlich erwieſene göttliche Offenbahrung nicht annähmen, dasjenige thun würden, wodurch wahrſcheinlicher Weiſe Gott beleidiget wird: wodurch denn ſowohl ein ernſtlicher Vorſatz, Gott zu gehorchen,

Von den Kennzeichen der Wunderwercke.

horchen, als die Liebe zu ihm, über alle Dinge ausgeſchloſſen würde, wie an ſeinem Orte weiter ausgeführet wird.

§ 282.

Beantwortung des Einwurfs, als ob eine göttliche Offenbahrnug an ſich nicht möglich ſey.

Es haben ſich einige Feinde der Wahrheit gar überredet, als ob keine göttliche Offenbahrung überhaupt und an ſich möglich ſey, welcher Irrthum urſprünglich aus der ungereimten Meynung hergekommen, als ob alle Gewißheit der Erkenntniß und vernünftige Verbindlichkeit, etwas zu glauben, daher entſpringen müſte, daß wir etwas aus dem Weſen der Dinge durch den Satz des Wiederſpruchs erweiſen könten. Sie haben vorgegeben, daß die Leute ſelbſt, denen ſich Gott geoffenbahret haben ſolte, die göttlichen Offenbahrungen von andern Gedancken nicht mit Gewißheit hätten unterſcheiden können. Allein wenn ſie zu der Zeit innerlich vollkommen gezwungen geweſen ſind zu dencken, daß ſich Gott ihnen offenbahre; wenn ſie dabey einen klaren Unterſcheid des ietzigen Zuſtandes von den Träumen und Einbildungen innerlich empfunden haben; und wenn darauf kein anderer Zuſtand gefolget iſt, in welchem ſie ſich bewuſt geworden, daß ſie ſich das vorige nur eingebildet hätten, oder in welchem ſie wiederum daran hätten zweifeln können: So haben ſie die Richtigkeit der ihnen geſchehenen göttlichen Offenbahrung mit eben der Gewißheit wiſſen können, mit

welcher

welcher wir wiſſen, daß am Tage die Sonne ſcheine, oder irgend eine andere Erfahrung vor wahr halten § 29, woran ſich hoffentlich ein ieder Vernünftiger begnügen laſſen wird. Demnach ſind dergleichen Einwürfe als ein leeres Gewäſche zu verwerfen.

§ 283.

Was vor Mittel zur Verbeſſerung ſich aus der Vernunft erweiſen laſſen.

Ob wir aber gleich ſolchergeſtalt die determinirte Anweiſung zur Verbeſſerung der Menſchen und zu Erlangung ihres Hauptzweckes einer geoffenbahrten Religion, nemlich der Heiligen Schrift, überlaſſen müſſen, auf welche ſich die Kennzeichen einer göttlichen geoffenbahrten Religion einzig und allein ſchicken, und deren Göttlichkeit auch a poſteriori unumſtößlich erwieſen werden kann; ſo können wir doch hier diejenigen Mittel zur Verbeſſerung hinzuthun, welche ſich aus der Vernunft richtig erweiſen laſſen, weil wir wiſſen, daß ſie ſich auf die in der geoffenbahrten Religion angewieſenen Mittel zu unſerm Hauptzwecke müſſen appliciren laſſen § 278. Es kommt aber alles darauf an, daß wir uns die Urſachen des in uns geſchehenden Böſen, ingleichen ſowohl die Hinderniſſe als Urſachen des Guten bekannt machen, und hernach durch ein ernſtliches und fortgeſetztes Wollen die Urſachen des Böſen hinwegſchaffen, hingegen die Urſachen des Guten in unſere Gewalt bringen,

gen, und darinnen erhalten, die Hinderniſſe aber hinwegſchaffen, oder, ſo viel möglich, entkräften. Aus dieſen Gründen lieſſen ſich gar viele Mittel der Verbeſſerung herleiten. Da ich mich aber der Kürtze zu befleißigen habe, ſo werde ich mir begnügen laſſen, etliche der vornehmſten nahmhaft zu machen.

§ 284.

Man ſoll die Gelegenheit zum Böſen meiden,

Weil ſowohl viel natürliche als angewöhnte Neigung zum Böſen in uns iſt, und wir auch heftige Affecten haben, denen wir, wenn ſie jähling ſtarck gereitzt werden, nicht leicht gewachſen ſind; ſo folget daraus 1) daß wir uns unſerer Schwachheit bewuſt bleiben, und deswegen die Gelegenheit zum Böſen, ſo viel möglich, meiden, wo ſie aber nicht zu vermeiden iſt, uns beyzeiten in gute Poſitur darwieder ſetzen müſſen. 2) Daß wir uns von dem Böſen beſtändig in gnugſamer Weite entfernt halten müſſen, damit wir auch zur Zeit der ſtärckſten Reitzung entweder davon frey bleiben, oder uns doch nicht allzuweit vergehen mögen. Wir haben uns dahero nicht nur zu prüfen, ob wir bishero von einem Laſter frey geblieben, ſondern auch, ob wir vielleicht demſelben näher gekommen ſind. Es entſpringen daraus beſondere Tugenden, welche man präſervirende Tugenden nennen kann, und welche groſſentheils

und ſich von dem Böſen weit entfernt halten.

Präſervirende Tugenden.

deswegen unter die Pflichten gehören, weil ſie uns und andere in gnugſamer Weite von den Laſtern entfernet halten. Dahin gehöret z. E. die Angewöhnung zur Schamhaftigkeit, zur Ernſthaftigkeit, zur Beſcheidenheit und Höflichkeit, zur Bedachtſamkeit im Reden u. ſ. f.

§ 285.

Man muß ſich vorſezen, die Wahrheit unpartheyiſch anzunehmen.

Weil 3) der Grund des moraliſchen Böſen im Verſtande in den dunckeln Begriffen, Irrthümern und Vorurtheilen liegt: So müſſen wir den Vorſatz faſſen, die Wahrheit annehmen zu wollen, wo wir ſie finden, und ihr zu folgen, ſie mag uns angenehm oder unangenehm ſeyn. Solchergeſtalt werden wir unpartheyiſch verfahren, und den Verſtand in ſeinen Wirckungen nicht hindern. Mit dieſem Vorſatze aber müſſen wir hernach an der Cultur des Verſtandes, beſonders in moraliſchen Wahrheiten, fleißig arbeiten.

§ 286.

Man muß den Grund und das Object der Begierden deutlich aufſuchen.

Da wir 4) viele verirrete Begierden haben: So haben wir den Grund und das Object einer ieden Begierde, ingleichen unſers moraliſchen Geſchmacks, deutlich und genau aufzuſuchen. Denn ſo bald der Betrug offenbahr wird, ſo wird auch die Begierde, wenigſtens gröſtentheils, hinwegfallen. Und da 5) die unedlern Triebe zu ſtarck, die edlern aber zu

Man ſoll die menſchlichen Grundtriebe erhöhen.

zu ſchwach ſind; So müſſen wir die menſchlichen Grundtriebe, nemlich das Gewiſſen, die Liebe und den Vollkommenheitstrieb, zu erhöhen trachten, hingegen die thieriſchen Begierden nicht reitzen, ſondern uns ordentlicher Weiſe begnügen laſſen, dieſelben im Stande einer bloſſen Zufriedenheit zu erhalten.

§ 287.

Man ſoll die Freyheit ſtärcken.

Weil alle wahre Tugend mit Freyheit geſchehen muß; So iſt 6) nöthig, daß wir die Freyheit zu ſtärcken ſuchen. Dieſes geſchieht, wenn wir überall wiſſentlich nach einem guten Zwecke handeln, und uns in dem Zuſtande erhalten, die Sache auch ſogleich laſſen zu können, ſo bald der Zweck hinweg fällt. Eine Uebung der Freyheit iſt es auch, wenn man bey indifferenten Dingen, welche uns aber angenehm oder zuwieder ſind, zuweilen der Annehmlichkeit mit Fleiß entſaget, und die Beſchwerlichkeit über ſich nimmt, um zu erfahren, ob man ſolches noch könne.

§ 288.

Man ſoll den böſen Habitibus gute entgegen ſetzen,

Es befinden ſich gemeiniglich allerhand böſe *Habitus* in uns, daher wir 7) dieſelben wohl bemercken, und durch die entgegen geſetzten guten *Habitus* zu ſchwächen, und endlich auszurotten ſuchen müſſen. Und weil faſt zu allen Laſtern die gefähr-

gefährlichſte Qvelle die Faulheit iſt; So muß man ſich 8) zu einer beſtändigen muntern Arbeitſamkeit angewöhnen.

und ſich zur Arbeitſamkeit gewöhnen.

§ 289.

Unſere Ideen wircken nur nach Proportion ihrer Lebhaftigkeit als Bewegungsgründe in den Willen § 61. Daher iſt 9) nöthig, das Bild ſowohl der Tugend, als der Bewegungsgründe dazu, beſtändig lebhaft in ſich zu erhalten, und alles zu thun, was nach den Geſetzen der Imagination dazu dienen kann. Hierzu iſt beſonders nützlich, wenn man über die im menſchlichen Leben vorkommenden Begebenheiten und alle andere ſinnliche Objecte moraliſche Betrachtungen anſtellt, und ſolte man ſie auch bloß als Bilder moraliſcher Dinge anſehen. Denn wir werden hiervon den Vortheil haben, daß uns hernach nach den Geſetzen der Einbildungskraft die Ideen unſerer Pflichten und der Motiven darzu bey aller Gelegenheit einfallen, und öfters in uns zu deutlichen Bewuſtſeyn kommen. Weil in denenjenigen Büchern, welche mit dergleichen Betrachtungen angefüllet ſind, gemeiniglich keine groſſe Kunſt ſtecket; ſo laſſen ſich viele dadurch verführen, daß ſie die Sache ſelbſt geringe ſchätzen, und die Verachtung, welche die Verfaſſer ſolcher Bücher, bey denen, die überall neue Wahrheiten ſuchen,

Man ſoll das Bild der Tugend und der Motiven darzu in ſich lebhaft erhalten.

davon zu tragen pflegen, auch auf die Anſtellung moraliſcher Betrachtungen ſelbſt ausdehnen. Allein man ſolte das Lob, welches die Sache verdienet, nicht mit dem Lobe verwirren, welches demjenigen gebühret, der damit beſchäftiget iſt. So wenig man den Ackerbau geringe ſchätzen kann, ungeachtet daraus noch nicht folget, daß die Bauern mehr Ehre als andere Stände verdienen: So wenig hat man auch moraliſche Betrachtungen über alltägige Dinge vor etwas geringſchätziges zu halten, ob ich gleich gerne zugeſtehe, daß mehrentheils freylich keine groſſe Kunſt darzu gehöret. Hingegen die Annehmlichkeit der Laſter und die Bewegungsgründe darzu muß man ſich, wenn es nicht ein beſonderer Zweck erfordert, niemahls allzu lebhaft, zumahl in Application auf ſich ſelbſt, vorſtellen, weil daraus leichte allerley Ausflüchte und eine falſche ſubjectiviſche Wahrſcheinlichkeit zu entſtehen pflegen. Beſonders hat man ſolches bey denenjenigen Laſtern zu verhüten, zu denen die Neigung durch die bloſſe Vorſtellung des Objectes erwecket wird, dergleichen z. E. die veneriſche Wolluſt iſt; da man hingegen zu andern Laſtern, z. E. Diebſtahl, Betrug, nicht durch die Idee des nächſten Objectes ſelbſt, ſondern durch die Vorſtellung gewiſſer daran verknüpfter angenehmer Folgen allererſt gereitzet werden muß.

Die Annehmlichkeit der Laſter ſoll man ſich nicht vorſtellen.

Beſondere Art von Laſtern, darzu die bloſſe Idee des Objectes reitzet.

§ 290.

§ 290.

Wir pflegen mit unſern Worten nicht nur gewiſſe Sachen zu bezeichnen, ſondern auch ein gewiſſes Verhältniß derſelben gegen unſern Willen zugleich auszudrücken. Eben deswegen vertritt auch ein iedweder ſolcher Ausdruck zugleich die Stelle einiges Bewegungsgrundes § 59, und nicht ſelten laſſen ſich die Menſchen dadurch zu einem Laſter verführen, weil ſie daſſelbe mit einem Nahmen benennen, der eine angenehme Nebenidee bey ſich hat. Weil alſo hierinnen einige Kraft über das menſchliche Gemüthe liegt; So können wir dieſen Umſtand auch zur Beförderung der Tugend anwenden, wenn wir 10) **die Tugenden iedesmahl unter ſolchen Worten zu dencken uns angewöhnen, welche kräftige und in den Willen wirckende Nebenideen bey ſich haben.** Dahin gehören z. E. die Nahmen, welche die Nebenidee des wichtigen, nützlichen, löblichen, verehrungswürdigen bey ſich haben. Ein ieder ſuche ſich diejenigen aus, welche ſeinen Willen am ſtärckſten rühren. Eben dieſes iſt auch zu beobachten, wenn man ſich Gott, ſeine Eigenſchaften und Wercke vorſtellet, ja es iſt bey allen Bewegungsgründen zur Tugend, und was nur dahin gehöret, vonnöthen. Hingegen die Laſter, und was denſelben anhängig iſt, muß man nicht durch ſolche Worte dencken, welche eine

Die Nahmen, damit man die Tugend nennet, ſollen kräftige Nebenideen bey ſich haben.

Die Nahmen der Laſter ſollen ſchlimme Nebenideen bey ſich haben.

eine gute oder wenigſtens ſchertzhafte und leichtſinnige Nebenidee bey ſich haben, ſondern ihnen vielmehr ſolche Nahmen geben, welche zugleich ihre Schändlichkeit, Strafwürdigkeit und Thorheit ausdrücken. Die Beobachtung dieſer Regel gehöret mit unter die präſervirenden Tugenden § 284.

Vortheil davon in der Beredſamkeit.

Es iſt bekannt, wie viel in der Beredſamkeit auf dieſen Vortheil ankomme, um ſeinen Vortrag kräftig, oder, wie man ſaget, geiſtreich zu machen.

§ 291.

Schmertz und Wiederwärtigkeit iſt ein Mittel zur Verbeſſerung.

Auſſer den Mitteln, welche wir ſelbſt zu Hinwegſchaffung des Böſen anwenden können, iſt auch noch zu mercken, daß, ie mehr die Menſchen Böſes thun, oder an ſich haben, deſto mehr iſt es auf Seiten Gottes ein gutes und nothwendiges Mittel ihrer Verbeſſerung geworden, wenn er ihnen allerley Schmertz und Wiederwärtigkeit wiederfahren läßt. Denn durch den Schmertz wird die Heftigkeit der Begierden niedergeſchlagen § 70. Die Menſchen werden aufmerckſam gemacht, und angetrieben, ihre Eitelkeit einzuſehen, mit Schaden klug zu werden, und die Nothwendigkeit zu erkennen, daß die Glückſeligkeit ihrer Seele nicht in der Welt, ſondern in einer innerlichen Gemüthsverfaſſung und in dem Verhältniſſe der Seele gegen Gott zu ſuchen ſey. Jedoch iſt die

Zufü-

Zufügung des Schmertzens nur ein Mittel, deſſen ſich Gott zur Verbeſſerung der Menſchen in der Einrichtung ihrer Schickſale bedienen kann; dahingegen man ihnen ſelbſt es nicht anpreiſen darf, ſich denſelben zu ihrer Verbeſſerung zuzufügen. Denn wenn ſie noch nicht die ernſtliche Abſicht haben, ſich zu beſſern; So werden ſie dieſes Mittel ohnedem nicht gebrauchen, ob es gleich nöthig iſt, daß es Gott alsdenn gebrauche. Iſt aber ſchon ein ernſtlicher Vorſatz zur Verbeſſerung vorhanden; So wird derſelbe durch die erzehlten moraliſchen Mittel viel beſſer von ſtatten gehen. Hingegen wenn ſie ſelbſt ſich in elende Umſtände ſetzen wolten, um hernach zur Tugend deſto eher tüchtig zu ſeyn, ſo würden ſie ſich ſelbſt in eine Verſuchung führen, welche leicht übel ausſchlagen könte. Und es wiederſtreitet auch ſchon dem Gehorſam und der Liebe gegen Gott, ſich der bloſſen Gefahr zu ſündigen auszuſetzen.

Wer ſich deſſelben bedienen dürfe.

* *

Das VI Capitel, Von der Zufriedenheit und dem Vergnügen, als dem Nebenzwecke des menſchlichen Lebens.

§ 292.

Das Vergnügen oder die Empfindung des Angenehmen entſtehet aus der

Der Stand der Glückſeligkeit läßt ſich in dieſer

Welt nicht erlangen.

poſitiven Erfüllung einer Begierde § 24. Und der Stand der Glückſeligkeit iſt, wenn alle unſere Begierden mit Vergnügen beſtändig und dergeſtalt erfüllet werden, daß auch kein Unglück weiter möglich iſt § 106. Wer ſiehet alſo nicht, daß der Stand der Glückſeligkeit in dieſem Leben von niemanden erlanget werden kann § 216.

§ 293.

Auch nicht einmahl der Stand einer beſtändigen Zufriedenheit.

Denjenigen Zuſtand, da zwar eine Begierde noch nicht erfüllet, iedoch auch derſelben nicht poſitive wiederſtritten wird, und alſo eine Freyheit von Schmertz da iſt, will ich den Stand einer bloſſen Zufriedenheit oder Indolentiam nennen. In dieſem Zuſtande befindet ſich eine Begierde alsdenn, wenn ſie entweder nicht wirckſam, oder wenn ſie ſuſpendirt iſt § 69, und er iſt ein mittlerer Zuſtand zwiſchen Schmertz und Vergnügen. Man verſtehet hieraus ſogleich, daß nicht alle Begierden in einem Menſchen, der ſich ſeiner bewuſt iſt, zugleich im Stande einer bloſſen Zufriedenheit ſeyn können, weil er, wenn er ſie alle ſuſpendiren ſolte, ohne alle Thätigkeit ſeyn müſte. Wenn man dahero nicht von der Zufriedenheit einer einzeln Begierde, ſondern von dem Stande der Zufriedenheit des menſchlichen Gemüthes überhaupt reden will; ſo kann man

ſich

ſich denſelben, wenn es ein möglicher Zuſtand ſeyn ſoll, nicht anders vorſtellen, als einen ſolchen, in welchem einige Begierden poſitive erfüllet werden, die übrigen aber ſich im Stande der Zufriedenheit befinden, und da alſo das Gemüthe einiges Vergnügen, und dabey keinen Schmertz empfindet. Wenn man dieſen Begriff gegen die Umſtände in der Welt hält; ſo wird man leichtlich wahrnehmen, daß in derſelben auch nicht einmahl ein beſtändiger Stand einer völligen Gemüthszufriedenheit möglich ſey, ich meyne, daß die Menſchen nicht nur noch nicht alles haben, was ſie wünſchen, ſondern daß ſie auch nicht einmahl von allem Schmertze befreyet ſeyn können. Jedoch weil man den Schmertz durch die Vorſtellung gewiſſer Gegengründe und andere Mittel mindern, und alſo das Gemüthe auch alsdenn, wenn es demſelben unterworfen iſt, entweder in einen der Zufriedenheit gleichgültigen Stand ſetzen, oder es doch demſelben nähern kann; weil man ferner durch ſein eigenes Verſchulden ſich mehr oder weniger Schmertz zuziehen kann: So iſt klar, daß zu Beförderung der Zufriedenheit gewiſſe Regeln gegeben werden können, und daß ſich die Zufriedenheit in höherm Grade erlangen laſſe, als gemeiniglich geſchieht.

Doch kann man ſie in höherm Grade als gemeiniglich erlangen.

Wenn zu dem Beſitze der Zufriedenheit ein mercklicher Grad von poſitiven Vergnügen hinzu

Was die zeitliche Glückſeligkeit iſt.

hinzu kommt; So kann man es die zeitliche Glückſeligkeit nennen, von welcher man alſo nur zu mercken hat, daß ſie weder beſtändig, noch vollkommen in der Welt ſeyn könne. Jedoch kann der Grad derſelben ebenfalls durch Beobachtung guter Regeln mercklich erhöhet werden.

§ 294.

Die Zufriedenheit und zeitliche Glückſeligkeit iſt ein wahres Gut, wenn ſie mit der Tugend verknüpfet iſt.

Sowohl die zeitliche Glückſeligkeit, als die Zufriedenheit, iſt unter der Bedingung, wenn ſie mit der Tugend verknüpft iſt, vor ein wahres Gut zu halten. Denn gut iſt, was unſerm Begehren gemäß iſt, und wenn es beſtändig ein anderes Gut, oder kein gleich groſſes oder noch gröſſeres Uebel nach ſich ziehet, ſo iſt es ein wahres Gut § 26. Folglich iſt zeitliche Glückſeligkeit und Zufriedenheit ein Gut, weil der eine Theil darinnen unſerm Begehren poſitive, der andere aber zum wenigſten negative gemäß iſt. Jedoch iſt beydes nur unter der Bedingung ein wahres Gut, daferne es mit der Tugend verknüpfet iſt; weil ſonſt auf die Verachtung der göttlichen Geſetze Strafe erfolgen würde § 199. Ohne Tugend alſo iſt beydes ein bloſſes Scheingut. Wer daher zeitliche Glückſeligkeit und Zufriedenheit vernünftig ſuchen will, der muß vor allen Dingen tugendhaft werden. Die Tugend ſelbſt aber wird ihn hernach lehren, daß er nicht die zeitliche

Glück-

Glückſeligkeit oder Zufriedenheit ſelbſt zum Zwecke machen, ſondern nur der Tugend unbeſchadet, ſo viel als möglich, mitnehmen dürfe; dahingegen er bereit ſeyn müſſe, wo es ſeine Pflichten erfordern, beydes aufzuopfern. Und wenn er alſo geſinnet iſt; ſo befindet er ſich eben dadurch auf dem Wege zu einer unaufhörlichen Glückſeligkeit, welche er erlangen wird, daferne er nicht ſie ſelbſt, ſondern die Tugend zum höchſten Zwecke macht.

§ 295.

Die Tugend aber iſt das höchſte Gut.

Die Tugend aber iſt unter allen das höchſte Gut. Sie iſt ſchon für ſich betrachtet gut, weil dadurch der Gewiſſenstrieb erfüllet wird § 26. Das höchſte Gut aber iſt ſie, weil dadurch in der Einrichtung des Gemüthszuſtandes ſelbſt ſo viel Vollkommenheit, als möglich, befördert wird; weil ſie auch inskünftige eine unaufhörliche Glückſeligkeit nach ſich ziehet § 189; und weil ſie der zeitlichen Glückſeligkeit und der wahren Zufriedenheit allererſt das Weſen eines wahren Guten geben muß § 294.

§ 296.

Bey der zeitlichen Glückſeligkeit kommen edlere und unedlere Güter vor.

Die übrigen Güter, welche die zeitliche Glückſeligkeit ausmachen, kann man in edlere und unedlere eintheilen. Die edlern nenne ich diejenigen, welche nicht

allein Annehmlichkeit geben, ſondern auch, weil ſie zugleich ein Materiale der Tugend § 177 in ſich halten, unter den gehörigen Bedingungen eine Belohnung bey Gott nach ſich ziehen § 189, und alſo beſtändig eine gute Wirckung hinter ſich laſſen können. Z. E. die Erkenntniß der Wahrheit, die aufrichtige Freundſchaftsliebe. **Unedlere Güter** aber ſind diejenigen, welche bloß in dem Genuſſe eines erlaubten Vergnügens beſtehen, und welche alſo den Hauptzweck zwar nicht befördern, aber unter den gehörigen Einſchränckungen auch nicht hindern. Z. E. körperliche Ergötzlichkeiten.

§ 297.

Was in Anſehung der zeitlichen Glückſeligkeit auszuführen iſt.

Weil uns nun die zeitliche Glückſeligkeit, iedoch auf eine tugendhafte Art, ſo viel als möglich, zu ſuchen erlaubt iſt: So haben wir nunmehro noch zweyerley zu unterſuchen: Erſtlich, welches die **Mittel ſind, wodurch die Empfindung des Vergnügens in der Welt vermehret, die Empfindung des Schmertzens aber verhütet oder vermindert,** und alſo die Zufriedenheit und zeitliche Glückſeligkeit befördert werden kann; Zum andern, **wie die Begierde des mannigfaltigen Vergnügens in der Welt, und die Verabſcheuung des Schmertzens den Regeln der weſent-**

ſentlichen Vollkommenheit gemäß regieret und eingeſchräncket werden müſſe, woraus unterſchiedene Specialtugenden in Anſehung des Vergnügens und Mißvergnügens herflieſſen werden. Das erſtere wollen wir ietzo ausführen, und das letztere in das folgende Capitel verſparen.

§ 298.

Zu Vermehrung des Vergnügens werden folgende Mittel dienen. 1) Man mache ſowohl die Liebe gegen Gott als andere Menſchen in ſich recht ſtarck. Denn weil das, was unſerm Geliebten angenehm iſt, vermöge der Natur der Liebe uns zugleich ein poſitives Vergnügen ſchafft: So wird uns alsdenn ſowohl die Erfüllung des göttlichen Willens, als das Gute, welches andern Menſchen wiederfährt, allemal zugleich mit vergnügen; dahingegen der Eigenſinn und Neid den Menſchen quälen muß. Man ſiehet hieraus, daß die gröſten Tugenden, wenn man ſie auf einer andern Seite betrachtet, zugleich die Natur der Klugheitsregeln haben.

Die Mittel zur Vermehrung des Vergnügens.

Man mache die Liebe gegen Gott und Menſchen ſtarck.

§ 299.

Man gewöhne ſich zum 2) an das idealiſche Vergnügen der Wahrheitsbegierde, ich meyne, daß man ein Vergnügen daraus ſchöpfe, wenn man die Ordnung und die natürliche Vollkommenheit der Dinge in der Welt betrachtet; wenn man erweget, wie

Man gewöhne ſich an idealiſches Vergnügen.

wie ſie zur Tugend leiten; wenn man die daraus hervorleuchtenden Spuhren der göttlichen Eigenſchaften wahrnimmt; ferner wenn man die Kunſtſtücke der menſchlichen Weisheit ſowol in den Wercken der Kunſt, als in der klugen Einrichtung ihrer Geſchäfte einſiehet; und endlich, wenn man in ſich ſelbſt empfindet, wie man dadurch in der Erkenntniß zur Wahrheit immer weiter kommt. Wenn man dieſe zwey Mittel fleißig gebrauchet: So werden faſt alle indifferent ſcheinende Dinge ein Object unſerer Begierden, nemlich der Vollkommenheits- und Wahrheitsbegierde, der Liebe und des Gewiſſenstriebes werden, und uns ein poſitives Vergnügen verſchaffen. Ein ſolches Gemüthe wird durch ſeine eigenen Betrachtungen und gute Anwendung ſeiner Kräfte beynahe ein beſtändiges Vergnügen genieſſen, welches ihm eben ſo viel, oder noch mehr Annehmlichkeit geben wird, als andern der Beſitz und Genuß der unedlern Güter. Denn weil die Empfindung des Angenehmen bloß aus der Erfüllung einer Begierde entſpringt § 24: So kömmt es nur darauf an, daß einer die edlern Begierden in ſich genugſam verſtärcket, und ſich nach denſelben zu handeln gewöhnet hat. Und gleichwohl kann er dieſes alles umſonſt haben.

§ 300.

Ueberhaupt gewöhne man ſich 3) an ſolches Vergnügen, welches man ohne viele Koſten und groſſe Zurüſtungen haben, und darzu man nach Beſchaffenheit ſeiner Umſtände am leichteſten gelangen kann. Es wird eben ſo annehmlich ſeyn, als das rare, neue und koſtbare. Es beruhet nur alles auf der moraliſchen Verſtärckung der dahin gehörigen Begierden. 4) Das Vergnügen der äuſſerlichen Sinne genieſſe man mäßig, und nicht allzu häufig. Denn ſolchergeſtalt wird es uns am annehmlichſten rühren. Wir werden ſonſt des vorigen bald überdrüßig werden, und etwas neues ſuchen, welches gleichwohl nichts helfen wird, indem die Empfindung der daher zu erwartenden Annehmlichkeit immer ſtumpfer wird. Man ſuche demnach mehrentheils die thieriſchen Begierden nur in dem Stande der Zufriedenheit zu erhalten, und befleißige ſich deſto mehr auf das idealiſche Vergnügen der menſchlichen Begierden, da man immer etwas neues dazu bekömmt, und doch das vorige auch noch gebrauchen kann. Man genieſſe 5) das Vergnügen allezeit mit vielfacher Reflexion. Denn ie mehr man darüber reflectiret, deſto mehr verdienet es allererſt den Nahmen eines Genuſſes. Man ſtelle ſich daſſelbe vorher in der Hoffnung vor; ſo genieſſet man es ſchon, ehe

Man ſuche Vergnügen ohne viel Koſten.

Das Vergnügen der äuſſerlichen Sinne muß mäßig genoſſen werden.

Man genieſſe das Vergnügen mit vielfacher Reflexion.

ehe es da iſt: und erinnere ſich deſſelben hernach; ſo genieſſet man es auch noch, wenn es ſchon vorbey iſt § 13.

§ 301.

Zweyerley Mittel zu Beförderung der Zufriedenheit.

Zu Beförderung der Zufriedenheit iſt zweyerley nöthig. Erſtlich, daß man ſich in den Stand ſetze, daß unſern Begierden ſelten wiederſtritten werden kann. Zum andern, daß, wenn ihnen auch wiederſtritten wird, und ſolches nicht zu vermeiden ſtehet, es dennoch ſo wenig als möglich geſchehe.

§ 302.

Mittel zu verhindern, daß uns nicht oft Schmertz wiederfahre. Man gewöhne ſich an die edelſten Güter.

Damit nun unſern Begierden nicht oft wiederſtritten werden könne: So gewöhne man ſich 1) an die edelſten moraliſchen Güter, nemlich an die heftige Begierde der Tugend. Denn die edelſten Güter können uns niemals genommen werden. Daher iſt in einem ſolchen Gemüthe allezeit noch vieles vorhanden, woran es ſich vergnügen kann. Und wenn es auch einen unvermeidlichen Schmertz erdulden muß: So kann es ſich dadurch beruhigen, wenn es ſeine Gedancken auf die alleredelſten Güter richtet, welche es gleichwohl noch beſitzet. Weil es auch der Gnade des Schöpfers verſichert iſt: So kann es die Begierden, denen ietzo wiederſtritten wird, durch Hoffnung beſänftigen. Man ſtelle

ſtelle ſich 2) die Erlangung oder beſtändige Erhaltung der irdiſchen Güter niemahls als gantz gewiß oder höchſtnöthig vor: So wird ſowohl die fehlgeſchlagene Hoffnung, als der Verluſt derſelben keine heftige Verabſcheuung, und mithin auch keinen allzu groſſen Schmertz verurſachen. Man ſtelle ſich irdiſche Güter nicht als gewiß oder höchſtnöthig vor.

§ 303.

Man ſchaffe ſich 3) die überflüßigen Begierden vom Halſe: So wird die Anzahl der möglichen Fälle, in welchen uns Schmertz wiederfahren kann, vermindert. Die Natur iſt mit wenigen zufrieden. Z. E. man begehre nicht Ehre, ſondern nur einen ehrlichen Nahmen; nicht Beqvemlichkeit des Leibes, oder eine zärtliche Wartung deſſelben, ſondern nur, daß er erhalten werde, und ſich frey von Schmertzen befinde; nicht Reichthum, ſondern nur einen nothdürftigen Unterhalt. Wer dieſes thut, und ſich dabey zur Arbeitſamkeit und Klugheit gewöhnet, der wird doch allezeit mehr erlangen, als er ſchlechterdings verlanget hätte. Er kann daſſelbe hernach dem ungeachtet mitnehmen und genieſſen, und die unvermuthete Erlangung wird ihm deſto angenehmer ſeyn. Die Güter der Welt behalten gegen unſere weſentlichen Begierden noch allezeit ſo viel Verhältniß, daß ſie uns, wenn wir ſie beſitzen, angenehm Man ſchaffe die überflüßigen Begierden ab.

nehm rühren, wenn gleich die überflüßigen Begierden hinweg geſchaffet ſind. Es werden ſolchergeſtalt die Urſachen des Schmertzens vermindert, und doch gehet den Urſachen eines ſolchen Vergnügens, welches ein wahres Gut iſt, nichts ab. Man vermindere 4) die Affecten, und ſchaffe die Leidenſchaften ab: So kann die Verabſcheuung des wiedrigen nicht allzu heftig werden, und weder das Gemüthe verwirren oder niederſchlagen, noch dem Leibe leichte Schaden thun.

Man beherrſche die Affecten und Leidenſchaften.

§ 304.

Mittel, den Schmertz ſelbſt zu vermindern.

Damit aber auch alsdenn, wenn unſern Begierden wiederſtritten wird, und ſolches unvermeidlich iſt, dennoch der Streit, und mithin auch die Unannehmlichkeit ſo geringe als möglich ſey: So iſt überhaupt nöthig, daß man die guten Tage dazu anwende, ſich eine Menge von guten Vorſtellungen und Fertigkeiten zu erwerben, die hernach bey ſchmertzhaften Umſtänden das Gemüthe beſänftigen können. Zu der Zeit aber, wenn das Uebel einmahl da iſt, wird beſonders die Beobachtung folgender Regeln guten Nutzen ſchaffen.

Man ſoll ſich in guten Tagen auf die böſen gefaßt machen.

§ 305.

Man ſoll ſich von den Urſachen

Man ſinne 1) den Urſachen ſeines Kummers und Unzufriedenheit in der Abſicht nach,

nach, daß man ſich einen abſtracten und deutlichen Begriff von der Beſchaffenheit, dem wahren Werthe, den Urſachen und Wirckungen des Uebels zu machen ſuche. Solchergeſtalt wird ſich finden, daß wir uns entweder vor einem bloß eingebildeten Undinge fürchten; oder daß dasjenige, was wir verabſcheuen, wenn es ein wirckliches Ding iſt, entweder kein wahres Uebel ſey, oder doch wenigſtens kein ſo groſſes Uebel, als wir meynen, daferne wir nur tugendhaft ſind; oder wir werden auch wohl die Urſachen des Uebels leichte hinwegſchaffen, und uns entweder gar davon befreyen, oder doch den Schmertz mindern können. Hingegen hänge man 2) der Betrübniß nicht nach, welches geſchiehet, wenn man bloß die concrete Idee von einem unangenehmen Objecte in ſich lebhaft erhält, und ſeine Gedancken darauf richtet, ohne nach einer abſtracten Deutlichkeit zu ſtreben, oder Gegenmittel zu ergreifen, vielmehr 3) ſo bald man ein Uebel gewahr wird; So dencke man, ohne ſich darüber zu entſetzen, nur ſogleich auf Mittel, wie ihm zuvor zu kommen, oder aufs eheſte abzuhelfen, oder wie es doch ſo viel möglich zu vermindern ſey. Was ſich aber nicht ändern läßt, das ſetze man ſich vor, ſtandhaft zu ertragen, damit man nicht Uebel ärger mache. Weil auch der Schmertz ſowohl überhaupt dem menſchli-

seines Kummers einen abſtracten deutlichen Begriff machen.

Man ſoll der Betrübniß nicht nachhängen.

Man dencke auf Gegenmittel,

und ertrage ſtandhaft, was ſich nicht ändern läßt.

chen Gemüthe groſſen Nutzen ſchafft § 292, als auch vielmahl noch über dieſes zu einem ſpecialen Mittel individualer guter Abſichten gemacht werden kann, wenn man nur das in einem Uebel noch befindliche Gute geſchickt heraus zu ſuchen weiß; So dencke man 4) darauf, wie man das unvermeidliche Uebel zu einem Mittel des Guten machen möge. Solchergeſtalt wird durch die Hoffnung des daher zu erwartenden Guten der Schmertz gedämpfet oder gemindert.

Man mache das Uebel zu einem Mittel des Guten.

* *

Das VII Capitel,
Von den Pflichten in Anſehung des Vergnügens und Mißvergnügens.

§ 306.

Welches die erſte Hauptpflicht in Anſehung des Vergnügens und Mißvergnügens iſt.

Weil der Trieb, ſein Vergnügen zu ſuchen, bey den Menſchen ordentlicher Weiſe viel zu ſtarck iſt, und ſie darüber ihre Pflichten zu verſäumen, oder nicht getreulich genug abzuwarten pflegen: So flieſſet daher die erſte Hauptpflicht, die Begierde, zeitliches Vergnügen in der Welt zu genieſſen, einzuſchräncken, damit nemlich der Tugend kein Abbruch geſchehe. Die Fertigkeit, den Trieb

nach

nach Vergnügen der Tugend gemäß ein- zuſchräncken, und dem Vergnügen da, wo es der Tugend nicht gemäß ſeyn würde, gar abzuſagen, heißt *Continentia*, oder die Tugend der Enthaltung, deren fürnehmſter Bewegungsgrund dieſer iſt, daß die Glückſeligkeit in dieſer Welt der Zweck noch nicht ſey, und auch zu erlangen noch nicht möglich ſey. Die Continentia demnach ſtrebet mehr nach Zufriedenheit, als nach Vergnügen.

Was die Tugend der Enthaltung iſt.

§ 307.

Die Tugend der Enthaltung bekommt in Anſehung der merckwürdigſten Claſſen des Vergnügens beſondere Nahmen. Die tugendhafte Beherrſchung des veneriſchen Luſttriebes heißt Keuſchheit. Es kommt demnach die Keuſchheit darauf an, daß man das veneriſche Vergnügen nicht anders, als wo man den natürlichen Zweck deſſelben zu befördern ſich vorſetzet, und auch alsdenn nicht anders, als andern Pflichten unbeſchadet, verlanget und gebrauchet. In dem Rechte der Natur wird gezeiget werden, daß das veneriſche Vergnügen die Menſchen zum Eheſtande antreiben, und die Laſten deſſelbigen und die faſt fürchterlichen Verbindlichkeiten, welche die Eltern gegen ihre Kinder, ſo bald ſie erzeuget worden, haben, verſüſſen ſolle. Ein keuſches Gemüthe darf derowegen das veneriſche Vergnügen auch nicht anders,

Beſondere Gattungen der Enthaltung.

Die Keuſchheit.

Die Keuſchheit iſt auch im Eheſtande nöthig.

anders, als in einem rechtmäßigen Eheſtande begehren. Jedoch darf auch daſſelbe alsdenn nicht anders, als der Tugend und Klugheit gemäß gebrauchet werden. Die aus dem veneriſchen Triebe leichtlich entſtehenden verirrten Begierden dürfen dahero auch im Eheſtande ſelbſt nicht erfüllet werden, weil ſie vielmehr ſchlechterdings abzuſchaffen ſind. Jngleichen müſſen ſich Eheleute gegen einander alſo aufführen, daß nicht aus der Unmäßigkeit ein Ueberdruß entſtehe, und dadurch die Dauerhaftigkeit der ehelichen Freundſchaft verhindert werde. Die Keuſchheit iſt in die innerliche und äuſſerliche einzutheilen. Die erſtere hat mit der tugendhaften Einrichtung des innerlichen Gemüthszuſtandes, die letztere aber mit der Vermeidung der äuſſerlichen Vollſtreckung unkeuſcher Abſichten zu thun. Unter die präſervirenden Tugenden wieder die Unkeuſchheit

Die innerliche und äuſſerliche Keuſchheit.

Die Schamhaftigkeit.

§ 284 gehöret eine Gattung der **Schamhaftigkeit**, (pudicitia) nemlich diejenige, welche auf Vermeidung alles deſſen zielet, was als ein Zeichen der Unkeuſchheit, oder einer geringen Liebe zur Keuſchheit angeſehen werden könte. Dieſe Schamhaftigkeit iſt nicht allein in der gantzen übrigen Aufführung, ſondern auch hauptſächlich in Reden zu beobachten, weil die Unkeuſchheit eine von denenjenigen Neigungen iſt, welche durch die bloſſe Vorſtellung ihres

Objectes erwecket werden, ohne daß man erſt die Folgen deſſelben überlegt § 289. Die Schamhaftigkeit überhaupt aber iſt eine vorſichtige Bemühung, vor andern Leuten alle Zeichen der Unvollkommenheit zu vermeiden. Es iſt ſehr unvernünftig, daß die Menſchen den Trieb des veneriſchen Vergnügens, deſſen Zweck doch bey allen Menſchen nur ſehr ſelten befördert werden, und in Anſehung vieler gar niemahls zur Wircklichkeit kommen kann und darf, und welcher Trieb doch von Natur ſtärcker iſt, als er ſeyn ſoll, noch darzu reitzen, und damit ſie davon noch deſto mehr unerlaubtes Vergnügen genieſſen mögen, allerhand verirrete Begierden daraus erzeugen, denen ſie hernach nachhängen. Dieſe Unbeſonnenheit iſt um ſo viel laſterhafter, ie wichtiger der Zweck des Eheſtandes iſt, welcher dadurch verletzet oder unſicher gemachet wird; ie mehr ferner die Geilheit, wenn man ihr Platz verſtattet, das gantze Gemüthe einzunehmen, und zu nützlichen Geſchäften untüchtig zu machen pflegt; und endlich, ie unbilliger es iſt, das Vergnügen, welches die ſo ſehr groſſen Laſten und Verbindlichkeiten des Eheſtandes erleichtern ſoll, zu begehren, und dennoch die Laſt ſelbſt und die Verbindlichkeiten, um deren willen der Trieb in die Natur geleget worden, entweder gar nicht übernehmen zu wollen, oder ſich doch des Vergnü-

Wichtigkeit der Keuſchheit.

gens anzumaſſen, ehe man die letztern über-nimmt.

§ 308.

Die Mäßig-keit.

Die tugendhafte Einſchränckung derjenigen Luſttriebe, welche auf das Vergnügen des Geſchmacks gehen, heißt die **Mäſſigkeit** im engern Verſtande. Ich ſage mit Fleiß, im engern Verſtande. Denn in einer weitern Bedeutung wird auch zuweilen die Mäßigung in dem Gebrauche eines ieden ſinnlichen Vergnügens Mäſſigkeit genennet. Es beſtehet demnach die Mäßigkeit darinnen, daß man durch den Geſchmack nicht mehr Vergnügen zu genieſſen ſuche, als man ohne Schaden ſeines Leibes vertragen kann § 228, und ferner, ſo weit man ſich nicht dadurch an demjenigen Gebrauche des Verſtandes hindert, welcher zu ununterbrochener Ausübung der Tugend nöthig iſt § 230, oder nöthige Geſchäfte darüber verſäumet § 186. Wenn man die Pflichten darzu überleget, welche im Rechte der Natur erwieſen werden ſollen: So wird man ſehen, daß auch ſchon dieſes der Mäßigkeit zuwieder ſey, wenn man auf ſein Vergnügen mehr Zeit oder Koſten wendet, als, ohne den Pflichten gegen andere Menſchen, und beſonders den Pflichten der Liebe und Gutthätigkeit Eintrag zu thun, geſchehen kann. Gattungen von der Unmäßigkeit ſind die **Leckerhaf-**

tig-

tigkeit, Freßigkeit, Trunckenheit und Verſoffenheit.

§ 309.

Die tugendhafte Einſchränckung der Ehrbegierde.

Unter denen idealiſchen Vergnügungen rühret uns keine ſo ſehr, als die Ehre, deswegen wir beſonders auf **tugendhafte Einſchränckung der Ehrbegierde** zu dencken haben. Dieſes geſchiehet, wenn man die Ehre nicht anders, als einen ſubordinirten Endzweck, nemlich als ein Mittel oder als eine bloß erlaubte Sache, iedoch mit Bewuſtſeyn und ohne Selbſtbetrug begehret, und wenn man über dieſes auch keine andere als eine wahre und wircklich verdiente Ehre, und ferner auch nur eine ſolche, darzu man nach ſeinen Umſtänden gelangen kann, begehret und ſuchet. Eine hieher gehörige Specialtugend iſt die **Demuth**, welche aber nicht alle Pflichten unter ſich begreifet, welche uns in Anſehung der Ehre obliegen, ſondern nur eine ſolche lebhafte Vorſtellung ſeiner eigenen Niedrigkeit und Unvollkommenheit iſt, wodurch man ſich zugleich antreiben läßt, ſich derſelben gemäß zu verhalten. Die Demuth verlanget daher nicht allein keine unverdienten Vorzüge, und mißbrauchet ſich derjenigen nicht, welche ſie wircklich verdienet; ſondern ſie iſt vielmehr von ihren eigenen Rechten nachzugeben bereit, ſo viel es nur die Schuldigkeit oder Klugheit erlaubet, und machet ſich ein Vergnügen

Die Demuth.

daraus, andern den ſchuldigen Vorzug zuzugeſtehen, und iederman mit Ehrerbietung und Hochachtung zu begegnen. Wenn man erweget, auf wie viel Betrug, Irrthum und Unwiſſenheit ſich die Ehre gründet, welche die Menſchen einander erweiſen; ferner, wie viel Unruhe bey Erhaltung und Erwerbung derſelbigen ſey; wie gemeiniglich nicht die Verdienſte, ſondern das Glück den gröſten Antheil daran haben; wie die Erlangung der Ehre gar nicht in unſerer Gewalt ſey; wie die Anzahl der Perſonen, die uns ehren, gegen diejenigen, die uns verachten, oder gar nicht kennen, ſehr geringe ſey; wie alle Ehre, in ſoferne ſie nicht als ein Mittel zu fernern Endzwecken angeſehen wird, gantz vergeblich ſey, und in unſern Hauptzweck keinen weitern Einfluß habe; und wie gleichwohl die Ehre vor die edelſten Gemüther eine ſehr verführeriſche und gefährliche Lockſpeiſe zu ſeyn pfleget, wodurch ſie von einer wahren Tugend leicht auf Abwege gerathen: So wird man darinnen kräftige Bewegungsgründe zur Demuth antreffen.

Bewegungsgründe zur Demuth.

§ 310.

Die andere Hauptpflicht, das Mißvergnügen nicht der Tugend zuwieder zu ziehen.

Weil ferner das Vergnügen nur ein erlaubter Nebenzweck iſt, und folglich der Tugend, als dem Hauptzwecke, nicht vorgezogen werden darf § 217; So entſtehet daraus die andere Hauptpflicht,

daß

daß man das Mißvergnügen nicht mit Uebertretung ſeiner Pflichten fliehen ſolle. Wenn man dieſe allgemeine Pflicht auf die merckwürdigſten Arten des Mißvergnügens appliciret; ſo entſtehen daraus wiederum etliche ſpeciale Tugenden. Es gehöret hieher abermahl die Arbeitſamkeit, deren Nothwendigkeit ſchon mehr als aus einerley Grunde gezeiget worden § 229, 288; unter die Specialtugenden aber in Anſehung des Mißvergnügens gehöret ſie in ſofern, wiefern ſie eine Fertigkeit iſt, ſich in Beförderung guter Zwecke keine Beſchwerlichkeit oder Sauerwerden irre machen zu laſſen § 245. Auſſerdem verdienet in Anſehung des gegenwärtigen Mißvergnügens noch die Sanftmuth und Gedult, und in Anſehung des noch zu befürchtenden die Tapferkeit beſonders erwogen zu werden.

Beſondere Gattungen derſelben.

Die Arbeitſamkeit.

§ 311.

Die Sanftmuth iſt die tugendhafte Mäßigung des Zorns. Es gehöret alſo dazu, theils, daß man allen unrechtmäßigen und unvernünftigen Zorn vermeide, nemlich daß man ſich nicht über vernunft- und lebloſe Dinge, über unſchuldige oder gar löbliche Sachen, oder über bloſſe Verſehen erzürne; theils auch, daß man ſich durch wirckliche Beleidigung nicht in einen ausſchweifenden Zorn und in Verwirrung

Die Sanftmuth.

des Gemüthes ſetzen laſſe. In dem Rechte der Natur wird gezeiget werden, daß unter die Pflichten der Sanftmuth auch dieſes gehöre, daß man nicht rachgierig, ſondern zum Nachgeben und zur Verſöhnung bereit ſey. Unter die Bewegungsgründe zur Sanftmuth gehöret, daß man ſich vorſtelle, daß wir ſelbſt ebenfalls oft fehlen, und andere beleidigen; und daß man ſich bey keinem Affecte ſo leicht vergehe, und ſich auch ſelbſt ſo ſehr Schaden thue, als bey dem Zorne; als welcher Kleinigkeiten für groß anſiehet, keine Vorſtellung annimmt, den Menſchen im Beurtheilen partheyiſch macht, oder ihm vielmehr den Gebrauch ſeiner Vernunft gar benimmt, dem Leibe Kranckheiten verurſacht, vor Gott und andern Menſchen Verantwortung nach ſich ziehet, und im kurtzen, aber wenn es zu ſpät iſt, ſein Verfahren ſelbſt als thöricht bereuet. Wenn bey irgend einem Affecte präſervirende Tugenden nöthig ſind § 284: So iſt es bey dem Zorne, darunter beſonders gehöret, daß man die eingeriſſenen Vorurtheile, als ob ein aus Zorne begangener Fehler keiner groſſen Zurechnung fähig ſey, ablege, und den Ehrgeitz, welcher die heftigſte Art vom Zorne verurſacht § 82, in ſich dämpfe.

Bewegungsgründe zur Sanftmuth.

Mittel darzu.

§ 312.

Die Gedult.

Die Gedult iſt die tugendhafte Mäſſigung in der Verabſcheuung eines iedweden

den gegenwärtigen Schmertzens. Sie beſtehet alſo in derjenigen Fertigkeit, vermöge welcher man ſich durch den Schmertz nicht in Verwirrung ſetzen oder niederſchlagen läßt, ſondern bereit iſt, denſelben ſo lange zu ertragen, als es unſere Schuldigkeit und die Natur der Sache erfordert. Die Mittel darzu ſind die **Troſtgründe.** Ein **Troſtgrund** iſt eine abſtracte Gedancke, welche man dem Schmertzen entgegen ſetzet, um das Gemüthe dadurch zu beſänftigen. Er iſt entweder ein **Wiederlegungsgrund**, dadurch man zeiget, das Uebel, darüber man ſich kräncket, ſey kein wahres Uebel, weil man ſich vielleicht die gantze Sache nur einbildet, oder weil ſie ein Mittel eines gröſſern Guten iſt; oder das Uebel ſey wenigſtens nicht ſo groß, als wir es dafür anſehen, weil es nicht lange währet, weil es leicht hinweg zu ſchaffen iſt, weil noch viel Gutes dabey befindlich iſt u. ſ. f.

Was ein Troſtgrund iſt.

Ein Troſtgrund iſt entweder ein Wiederlegungsgrund,

§ 305: Oder er iſt ein **Bewegungsgrund einer oder etlicher guter Begierden**, dadurch die guten Begierden, welche den Schmertz überwinden können, erwecket werden, und das Gemüthe überzeuget wird, wie pflicht- oder vernunftmäßig es ſey, dem Schmertze ſtandhaft zu wiederſtehen, z. E. weil er unvermeidlich iſt, weil es andern nicht beſſer ergeht, weil

oder ein Bewegungsgrund einer guten Begierde.

weil man die Sache nur ſchlimmer machen würde u. ſ. f.

§ 313.

Die Tapferkeit.

Die Tapferkeit iſt eine tugendhafte Fertigkeit, eine zu beſorgende Gefahr nicht zu fürchten, ſondern ſeine Kräfte der Vernunft und Klugheit gemäß anzuwenden, dieſelbe zu überwinden, mit einer Bereitwilligkeit das Uebel, wenn es nicht zu vermeiden ſeyn ſolte, zu übernehmen. Es giebt demnach eine Tapferkeit nicht nur im Kriege, ſondern in allen menſchlichen Handlungen, welche mit Gefahr verknüpft ſind. Sie unterſcheidet ſich von der Verwegenheit, welche ein übel regierter Muth iſt, vermöge welches man ſich ohne Vernunft und Schuldigkeit in Gefahr begiebet. Die natürliche Stärcke des Muthes wird mit der Tapferkeit leicht verwirret, weil ſie einen Grund davon ausmacht, ohne welchen ſie nicht leichte zu einer ſonderlichen Stärcke gelangen wird.

Arten derſelben.

Was die Verwegenheit iſt.

§ 314.

Beſondere Pflichten, welche aus beyden Hauptpflichten zugleich flieſſen.

Aus beyden Pflichten zugleich, nemlich ſowohl aus der tugendhaften Einſchränckung des Vergnügens, als aus der Beobachtung der Schuldigkeit, das Mißvergnügen nicht ſeiner Pflicht zuwieder zu flie-

fliehen, entſtehet die Tugend der Groß- muth, welche diejenige tugendhafte Gemüthsſtärcke iſt, da man ſich weder durch glückliche noch unglückliche Begebenheiten in unordentliche Gemüthsbewegung ſetzen, und ſich weder zu ſehr reitzen, noch zu ſehr niederſchlagen läßt. Sie entſteht aus der Gewohnheit, alle Dinge nach ihrer wahren Beſchaffenheit und nach ihrem wahren Werthe zu beurtheilen, und aus der Stärcke des Vorſatzes, tugendhaft zu ſeyn. Man verwirre ſie nicht mit der Gröſſe des Verſtandes, welche eine Fähigkeit iſt, viel auf einmahl zu dencken und zu überſehen; welches eine beyhelfende Urſache der Großmuth iſt. Die Großmuth.

§ 315.

Ferner fließt aus beyden Hauptpflichten zugleich, welche wir in Anſehung des Vergnügens und Mißvergnügens erkläret haben, die Tugend der **Vergnügſamkeit** (αὐτάρκεια) welche eine angewöhnte tugendhafte Gemüthsverfaſſung iſt, vermöge welcher man mit dem Guten, das man nach Beſchaffenheit ſeiner Umſtände erlangen kann, zufrieden iſt. Ein ſolches Gemüthe neidet andere nicht, welche mehr haben, es grämet ſich auch darüber nicht, daß es nicht mehr erlangen kann, Die Vergnügſamkeit.

ob es gleich deswegen nicht müßig zu ſeyn brauchet, ſeine Umſtände ſo weit zu verbeſſern, als die Mittel dazu in ſeiner Gewalt ſind, oder ſich darein bringen laſſen. Als Mittel zur Vergnügſamkeit dienen unter andern folgende Vorſtellungen. Man erwege 1) daß diejenigen Begebenheiten, welche in das menſchliche Leben einen wichtigen Einfluß haben, durch eine göttliche Vorſehung regieret werden, und daß derſelben niemand etwas vorzuſchreiben, oder etwas von ihr mit Gewalt zu fordern berechtiget ſey; da vielmehr der Menſch ſchon dafür Gott den gröſten Danck ſchuldig iſt, daß er ihn hervorgebracht, und ihn mit einem menſchlichen, das iſt, einem ſolchen Weſen verſehen hat, welches ihn zu einer ewigen Glückſeligkeit fähig macht. Man betrachte 2) das Gute, welches man beſitzet, mehr abſolute in Anſehung ſeines eigenen Werthes, als comparative in Vergleichung mit andern Menſchen, welche mehr beſitzen. 3) Man ſtelle ſich die Unvollkommenheit aller zeitlichen Glückſeligkeit vor, und daß ſie zu unſerm Hauptzwecke nicht weſentlich gehöre. 4) Man erwege, daß man vielmahls andern Leuten wegen unzulänglicher Einſicht in ihre Umſtände einen gröſſern Grad zeitlicher Glückſeligkeit zuſchreibe, als ſie wircklich beſitzen, und

Mittel zur Vergnügſamkeit.

daß

daß man, wenn man alles genauer wüſte, dennoch Bedencken tragen würde, an ihre Stelle zu treten. Hierzu kommt noch 5) daß man ſowohl in Anſehung der menſchlichen Geſellſchaft, als in Abſicht auf ſeine eigene Perſon die Sache doch nur noch ſchlimmer machen würde, wenn man nicht zufrieden ſeyn, und andern entweder in ihre Rechte eingreiffen, oder ſich grämen wolte.

§ 316.

Hingegen eine völlige Unempfindlichkeit gegen alles zeitliche Vergnügen, oder Mißvergnügen, oder auch eine völlige Befreyung von allen damit verknüpften Affecten, gehöret nicht unter die Pflichten, weil ſie nicht nur der menſchlichen Natur an ſich betrachtet unmöglich iſt, ſondern auch dem Endzwecke der Welt zuwieder wäre. Denn wenn man durch nichts Angenehmes mehr gerühret werden ſolte; ſo wären entweder alle Güter der Welt vergeblich erſchaffen, oder man legte doch die Laſt, ſich derſelben zu enthalten, den Menſchen ohne allen Grund auf § 217. Es würden auch viel gute Vorbereitungen, Bewegungsgründe und Belohnungen der Tugend hinwegfallen. Man ſchreibet gemeiniglich den Stoikern zu, als ob ſie dergleichen Un-

Was von der Unempfindlichkeit zu halten iſt.

Unempfindlichkeit erfordert hätten; wiewohl eigentlich ihre Meynung nur dieſe geweſen iſt, daß ſich ein Weiſer keine Gemüthsbewegung in Verwirrung ſetzen, oder ſich derſelben, wenn ſie durch äuſſerliche Urſachen entſtehet, überlaſſen ſolle.

Ende der Ethik.

Die
natürliche
Moraltheologie
oder
Lehre von den unmittelbahren Pflichten gegen Gott.

Das I Capitel,
Von den unmittelbahren Pflichten gegen Gott überhaupt, und dem Gehorſam inſonderheit.

§ 317.

Alle Pflichten der Tugend ſind zwar Pflichten gegen Gott. Denn alle geſetzliche Verbindlichkeit gründet ſich auf Gottes Willen, und alle Tugend muß mit ausdrücklicher Abſicht anf denſelben geleiſtet werden § 176. Wenn wir aber von unmittelbahren Pflichten gegen Gott reden: So meynen wir diejenigen Tugenden, dabey wir Gott zum unmittelbahren Objecte haben. Dieſes iſt nicht alſo zu verſtehen, als ob ein Geſchöpfe in Gott wircken könnte. Denn darzu iſt das göttliche Weſen viel zu vollkommen. Wir können uns aber Gott wohl als gegenwärtig vorſtellen, und indem wir die Thätigkeit unſers Willens auf dieſe Vorſtellung richten, ſolche Handlungen vornehmen, welche dem Begriffe Gottes und unſerm Verhältniſſe gegen Gott gemäß ſind. Wenn wir nun dabey die Abſicht haben,

Was unmittelbahre Pflichten gegen Gott ſind.

Wie man Gott zum unmittelbahren Objecte ſeiner Handlungen machen kann.

daß durch dieſe Handlungen nicht bloß die Idee von Gott zu unſerer fernern eigenen Beqvemlichkeit lebhaft erhalten, oder deutlich gemacht werden ſoll, ſondern daß unſere Handlungen dem Objecte derſelben zu Ehren gereichen ſollen: So iſt Gott alsdenn ſelbſt das Object unſerer Thaten, und unſere Handlungen werden auf Gott unmittelbahr, ſo gut als es nemlich einem endlichen Geſchöpfe möglich iſt, gerichtet. Es iſt nicht zu verwundern, daß, wenn wir Gott zum unmittelbahren Objecte unſerer moraliſchen Thaten machen, ſolches gewiſſer maſſen auf andere Art, als bey allen andern Dingen auf der Welt geſchehen muß. Denn die Natur Gottes und ſeiner Vollkommenheit leidet es nicht anders.

§ 318.

Worinnen die unmittelbahren Pflichten gegen Gott beſtehen müſſen.

Alle Tugenden ſind ſolche Handlungen, welche der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge und ihren Verhältniſſen gemäß ſind § 175. Demnach können auch die unmittelbahren Pflichten gegen Gott in nichts anders beſtehen, als daß wir uns Gott ſo, wie es ſeinen Vollkommenheiten gemäß iſt, vorſtellen, und zu der Zeit etwas thun, was die Vollkommenheit Gottes und unſer Verhältniß gegen ihn bey ſolcher Gelegenheit entweder allezeit, oder unter gewiſſen Bedingungen erfordert.

§ 319.

§ 319.

Da wir nun von Gott in allen Stücken dependiren, und dieſer Zuſtand uns unter allen am allerweſentlichſten iſt: So erfordern die Regeln der Vollkommenheit, daß wir deſſen beſtändig eingedenck ſind, und demſelben gemäß handeln. Und da dieſes ferner nicht anders geſchehen kann, als wenn wir alles Thun und Laſſen dem befehlenden oder erlaubenden Willen Gottes um unſerer Dependenz willen gemäß einrichten § 173, 186: So iſt die allgemeineſte unmittelbahre Pflicht gegen Gott, welche bey allem unſern Thun und Laſſen zugleich beobachtet werden muß, der Gehorſam, das iſt, eine fertige und bereitwillige Bemühung, uns dem Willen Gottes aus Schuldigkeit iederzeit gemäß zu bezeigen § 165. Dieſer iſt die allgemeineſte Tugend, ja das Formale der Tugend, welches erſt allen andern Tugenden ihr wahres Weſen giebt § 177. Und gleichwie die mittelbahre Verknüpfung der Dinge ſich allezeit auf die unmittelbahre Verknüpfung der Zwiſchenglieder gründet: alſo läßt ſich auch keine mittelbahre Pflicht gegen Gott ohne die höchſte unmittelbahre, nemlich den Gehorſam, ausüben.

Der Gehorſam iſt die allgemeine Pflicht gegen Gott.

§ 320.

Es ſtehen zwar einige in den Gedancken, als ſey es zu der Tugend genug, wenn man nur dasjenige thue, was der Voll-

Ob es eine Herrſchſucht auf Seiten Gottes ſey, daß er Gehorſam fordert.

Vollkommenheit des Weſens der Dinge an ſich betrachtet, gemäß iſt, ob man gleich eben nicht die Betrachtung der Schuldigkeit und eines geſetzlichen göttlichen Willens dabey zur Hauptabſicht mache. Sie geben vor, Gott ſey ſo herrſchſüchtig nicht, daß er dieſes verlange. Allein es kann vor das erſte, da wir von Gott weſentlich dependiren, keine Handlung der Vollkommenheit unſers Weſens gemäß ſeyn, als wenn ſie aus Gehorſam gegen Gott geleiſtet wird § 171, 172. Zum andern iſt es auch keine Herrſchſucht, daß Gott ſolches verlanget. Dieſes Wollen iſt vielmehr in Gott nothwendig, weil er ſonſt die weſentliche Vollkommenheit nicht liebte, und mithin unvollkommen, das iſt, gar nicht Gott wäre. Die Herrſchſucht aber iſt eine Begierde, ohne Befugniß und ohne vernünftigen Zweck zu herrſchen.

* *

Das II Capitel,

Von den beſondern Pflichten gegen Gott in Anſehung des Verſtandes oder Willens.

§ 321.

Pflicht gegen Gott in Anſehung des Verſtandes.

Die vernünftigen Geiſter ſind die einzigen Geſchöpfe, welche eben vermittelſt

telſt ihrer Vernunft Gott zu erkennen fä-hig ſind. Die Erkenntniß Gottes iſt die allerèdelſte. Sie iſt auch in Abſicht auf die Wahrheit ſelbſt die allerwichtigſte, weil ſich ohne dieſelbe von dem Urſprunge und dem Grunde der Einrichtung und Verknüpfung der Dinge nichts gründliches erkennen läßt. Die Menſchen können auch in dem Gebrauche ihrer Vernunft ihrer Dependenz von Gott nicht gemäß handeln, wenn ſie dieſelbe nicht zur Erkenntniß des Schöpfers, der ſie gegeben hat, anwenden. Wir haben demnach die Verbindlichkeit, Gott zu erkennen, und es iſt nun weiter zu unterſuchen, was dieſe Pflicht zur Erkenntniß Gottes mit ſich bringe.

Die Pflicht der Erkenntniß Gottes.

§ 322.

Es gehöret nemlich dazu 1) daß man, ſo viel nur möglich, von der Wircklichkeit Gottes und ſeinen Eigenſchaften, ferner von ſeinem Willen und Abſichten, von ſeinen allgemeinen Wirckungen, nemlich der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, und von ſeinem Reiche, welches er unter nnd mit den vernünftigen Geſchöpfen aufgerichtet hat, eine gegründete Erkenntniß mit zuverläßiger Ueberzeugung zu erlangen, und dieſelbe zu vermehren trachte. Weil aber dieſe Erkenntniß den göttlichen Vollkommenhei-

Man ſoll ſich bemühen, die Wircklichkeit, das Weſen, den Willen und die Wercke Gottes zu erkennen.

Wie dieſe Erkenntniß beſchaffen ſeyn muß.

ten gemäß ſeyn muß; ſo folget daraus, theils daß man ſich dieſelbe ernſtlich müſſe angelegen ſeyn laſſen, theils aber auch, daß man ſich dabey ſeiner Endlichkeit beſtändig erinnere, und alſo das unendliche Weſen nicht weiter begreifen wolle, als es uns ſelbſt die Kräfte und Mittel dazu darbietet.

§ 323.

Man ſoll alle Dinge in ihrer Subordination unter Gott betrachten. Wie vielerley die Subordination der Dinge unter Gott iſt.

Man hat ſich ferner 2) dazu anzugewöhnen, daß man alle Dinge in ihrer **Subordination unter Gott** betrachte. Wir haben uns hier theils die **natürliche Subordination** vorzuſtellen, wie alle Erkenntniß der Wahrheit von dem göttlichen Verſtande, gleichwie das Weſen, der Urſprung und die Erhaltung derſelben von der göttlichen Macht, und ferner die Güte aller Dinge von der Güte und Weisheit Gottes den Urſprung habe. Theils haben wir auch auf die **moraliſche Subordination** der Dinge unter Gott Achtung zu geben, was nemlich vor Endzwecke Gottes durch das natürliche Weſen, oder durch den freyen Willen der Geſchöpfe und durch ihre Verknüpfungen unter einander befördert werden ſollen.

§ 324.

Man ſoll die Erkenntniß Gottes ſtets lebhaft erhalten.

Wir haben uns ferner 3) zu bemühen, daß ſowohl die Erkenntniß der göttlichen Wircklichkeit und Eigenſchaften, als der Subordination aller Dinge unter dieſelben

ben beſtändig in unſerm Verſtande wirckſam und lebhaft erhalten werden, weßwegen die dazu dienlichen Mittel zu gebrauchen ſind, z. E. daß man ſich dieſelben oft vorſtelle, und durch Anwendung auf vorkommende Individualfälle deutlich und geläufig mache. Solchergeſtalt wird unſere gantze Beſtrebung nach Wahrheit Gott, wie ſichs gebühret, unterworfen. Aus der Wichtigkeit der göttlichen Wahrheiten fließt 4) daß man die Erkenntniß derſelben höher als alle andere ſchätzen muß, und um dieſe Hochachtung nicht zu vermindern, oder die Erkenntniß unkräftig zu machen, nicht allein niemahls gottlos und ärgerlich, ſondern auch niemahls leichtſinnig und ſchertzhaft davon dencken oder reden dürfe.

Man ſoll ſie höher als alle andere ſchätzen.

Man ſoll von göttlichen Dingen nicht ärgerlich oder leichtſinnig reden.

§ 325.

In Anſehung des Willens iſt die Hauptpflicht, welche wir Gott unmittelbahr ſchuldig ſind, die Liebe, welche, weil ſie nebſt dem Gehorſam das Grundweſen aller Tugend ausmachet, ſchon im vorigen § 239, 240 erwieſen worden. Die Verbindlichkeit dazu läßt ſich auch noch auf andere Art folgender Geſtalt begreifen. Weil Gott uns als letzte Endzwecke anſieht § 210, und daher vermöge ſeiner Güte unſere Glückſeligkeit und Vereinigung mit ihm ohne fernere Abſicht begehret: So liebet er uns § 125, und folglich verlanget

Pflichten gegen Gott in Anſehung des Willens. Die Liebe.

Nochmahliger Beweis derſelben.

langet er Gegenliebe § 126. Da nun ein iedweder Wille Gottes, darinnen er etwas von uns gethan wiſſen will, vermöge unſerer Dependenz von ihm, uns eine Verbindlichkeit aufleget: So ſind wir ſchuldig, ihn zu lieben, darzu uns auch ſeine Vollkommenheit, und beſonders die Güte ſeines Willens willig machen muß.

Die Liebe Gottes muß eine wahre ſeyn.

Dieſe Liebe muß zuförderſt eine wahre ſeyn. Man verwirre ſie daher nicht mit derjenigen Begierde nach ſeiner Glückſeligkeit, da man dieſelbe zwar durch Gott zu erhalten ſucht, iedoch aber ſich ſelbſt zum Hauptzwecke dabey macht, welches noch keine wahre Liebe iſt. Denn obgleich das Verlangen nach ſeiner eigenen Glückſeligkeit mit der Liebe Gottes beſtehen kann, und die Bewegungsgründe zu derſelben kräftig machen ſoll: So muß es doch derſelben ſubordinirt, keinesweges aber zum Zwecke gemacht werden, indem die Liebe ſonſt ihr Weſen verlieren würde § 128.

Es muß auch die höchſtmögliche Liebe ſeyn.

Ferner aber iſt auch die Liebe, welche wir Gott ſchuldig ſind, die höchſtmögliche Liebe, welche nicht darinnen beſtehet, daß man Gott nur mehr als ein iedes anderes Gut liebe, ſondern daß man, weil ſich alle Endzwecke der Liebe zu Gott ſubordiniren laſſen, ihr dieſelben auch wircklich ſubordinire § 239.

Wie die übrigen Tugenden aus der Liebe zu Gott flieſſen.

Es flieſſen demnach aus der Liebe Gottes alle andere Tugenden. Entweder ſie laſſen ſich daraus ſogleich a priori erwei-

erweiſen, oder ſie flieſſen doch daraus vermittelſt der Erkenntniß, daß dieſes oder jenes Gott angenehm ſey, weil in der Liebe eine Bemühung iſt, ſich dem Geliebten in allem gefällig zu machen § 125. Es müſſen demnach alle andere determinirte Pflichten entweder aus der Schuldigkeit, Gott zu lieben, allererſt erwieſen werden, oder doch zum wenigſten aus Liebe und mit Liebe geſchehen. Jetzo haben wir nun weiter zu unterſuchen, zu was vor unmittelbahren Pflichten gegen Gott in Anſehung unſeres Willens uns die Liebe zu ihm antreiben ſoll.

§ 326.

Weil 1) die Liebe ſowohl eine Determination eines Grundtriebes iſt, wodurch er unmittelbahr auf eines von ſeinen Objecten gerichtet wird, als auch keinen fernern Nutzen vor ſich zum Zwecke macht; ſo iſt ſie allezeit willig. Da nun alle Tugend aus Liebe geſchehen ſoll § 240; ſo muß alle Tugend willig ſeyn, das iſt, nicht gezwungen, und als ein nothwendiges Uebel, ſondern aus einer innerlichen Zuneigung, welche aus der Liebe zu Gott herflieſſet, geleiſtet werden. Weil ferner 2) die Liebe den Willen des Geliebten als ihren eigenen anſiehet § 125, und ſich dahero völlig darinnen beruhiget; ſo flieſſet aus der Liebe zu Gott die Pflicht, ſich Gottes Willen gerne gefallen zu laſſen, woraus eine

Die Liebe zu Gott muß uns zur Tugend willig machen.

Sie läßt ſich den Willen Gottes gefallen.

ne Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung und mit unſerm Zuſtande folgt. Weil 3) die Vereinigung mit dem Geliebten, welche die Liebe ſuchet, ohne die Erkenntniß deſſelben nicht möglich iſt; ſo entſtehet aus der Liebe Gottes nicht allein eine Begierde, Gott immer mehr zu erkennen, ſondern auch ein Vergnügen an der Erkenntniß Gottes, und an allem demjenigen, was dieſelbe befördert. Und da man ferner 4) die Endzwecke des Geliebten noch nicht völlig als ſeine eigenen anſehen kann, wenn man nicht in denjenigen Stücken, darinnen er eine Aehnlichkeit mit ſich verſtatten will, ihm ähnlich zu werden ſuchet; ſo entſtehet auch aus der Liebe Gottes eine Bemühung, demſelben, wiefern es ohne Verletzung ſeines Willens geſchehen kann, ähnlich zu werden.

Sie macht, daß man nach Erkenntniß Gottes begierig iſt, und ſich daran vergnügt.

Sie bemühet ſich, Gott ähnlich zu werden.

§ 327.

Die Pflicht der Danckbarkeit gegen Gott.

Die Danckbarkeit iſt eine aus der Liebe herrührende Bereitwilligkeit, der empfangenen Wohlthaten eingedenck zu ſeyn, und ſich denſelben gemäß zu bezeigen. Da wir nun alles Gute von Gott haben, und es ihm daher auch zuſchreiben müſſen; ſo verbindet uns 5) die Liebe zu Gott zur Danckbarkeit gegen ihn. Vermöge dieſer Danckbarkeit ſuchen wir alles empfangene Gute den göttlichen Endzwecken beſtmöglichſt gemäß anzuwenden, weil die-

ſes

ſes das einzige iſt, was wir ihm davor erweiſen können, und was er auch dadurch ſuchet.

§ 328.

Weil alles wahre Gute von Gott ſeinen Urſprung hat; ſo muß auch alles Verlangen um das wahre Gute auf Gott, als den einzigen wahren Geber deſſelben, gerichtet werden, welches ſowohl eine aus der Liebe Gottes vor ſich ſelbſt erfolgende Eigenſchaft, als auch ein ferneres Mittel zur Erhaltung und Vermehrung der Liebe iſt. Das auf Gott gerichtete Verlangen um das wahre Gute kann im weitern Verſtande ein **Gebet** genennet werden, zu welchem uns alſo 6) die Liebe Gottes verbindet. Man kann daſſelbe in das **vollkommene Gebet**, oder Gebet im engern Verſtande eintheilen, welches eine ſolche Verrichtung iſt, dabey man ſonſt nichts anders thut, als unmittelbahre Pflichten gegen Gott ausübet; und in das **unvollkommene**, welches mit Verrichtung anderer Geſchäfte verknüpft wird, und dahero eine beſtändige Pflicht iſt. Mit dem vollkommenen Gebete, da man nemlich, ohne ſonſt ein anderes Geſchäfte dabey zu verrichten, ſein Verlangen um das wahre Gute bloß auf Gott, als die Qvelle deſſelben, richtet, kann man auch noch andere Vorſtellungen der göttlichen Eigenſchaften dergeſtalt verknüpfen, daß man die Abſicht hat, daß dieſe Uebung der Liebe Got-

Das Gebet.

Was das vollkommene und unvollkommene Gebet iſt.

tes

tes unmittelbahr Gott zu Ehren gereichen ſoll. Unter denſelben heiſſet die lebhafte Vorſtellung und das ehrerbietige Bekenntniß der Vollkommenheit der göttlichen Eigenſchaften und Wercke das Lob Gottes. Hingegen die Vorſtellung und das innerliche Bekenntniß ſeiner Verbindlichkeit gegen Gott wegen empfangener Wohlthaten wird Danckſagung gegen Gott genennet. Dieſen ſetzet man hernach das Verlangen um noch mehrere Wohlthaten inſonderheit entgegen, und nennet es das Gebet im engerſten Verſtande. Weil nun das vollkommene Gebet ſowohl eine natürliche Wirckung der Liebe zu Gott iſt, als auch zur Uebung und Erweckung der Liebe Gottes und aller guten Bewegungen höchſtnöthig iſt; ſo iſt aus beyden Urſachen eine Verbindlichkeit vorhanden, daſſelbe öfters zu verrichten. Jedoch ſiehet man zugleich, daß deswegen andere gute Geſchäfte nicht zu verſäumen ſind. Man hat auch keinen Grund zu behaupten, daß das Gebet die tugendhafteſte Verrichtung unter allen überhaupt ſey, weil der Grad der Tugend in einer Handlung lediglich aus dem Grade der Uebereinſtimmung derſelben mit dem Geſetze zu ermeſſen iſt.

Was das Lob Gottes iſt.

Was die Danckſagung gegen Gott iſt.

Was das Gebet im engerſten Verſtande iſt.

§ 329.

Das Vertrauen auf Gott.

Weil Gott das wahre und zu dem menſchlichen Hauptzwecke weſentlich gehörige

rige Gute den Menſchen unter der Bedingung der Tugend unfehlbar wiederfahren läßt; ſo muß es auch 7) vermöge der Liebe unter eben denſelben Bedingungen unfehlbar zuverſichtlich von ihm erwartet werden, welche Wirckung der Liebe Gottes das **Vertrauen auf Gott** genennet wird. Daher iſt das Vertrauen alsdenn ungegründet und eitel, wenn entweder auf unſerer Seite die Tugend nicht zur Bedingung gemacht wird; oder wenn man etwas, das kein wahres Gut iſt, von Gott erwartet; oder wenn man etwas unfehlbar von Gott erwartet, davon man nicht weiß, ob es ein wahres Gut vor uns ſeyn wird; oder ob es zu unſerm Endzwecke weſentlich gehören wird. Es muß demnach auch das Gebet mit Vertrauen auf Gott und einem tugendhaften Leben verknüpfet ſeyn.

Wenn das Vertrauen auf Gott ungegründet iſt.

Das Gebet muß mit Vertrauen und Tugend verknüpft ſeyn.

§ 330.

Die **Erhörung** des Gebetes iſt die Erlangung des Gebetenen um des Gebets willen. Da nun eben das tugendhafte Verlangen des Guten von Gott diejenige Bedingung iſt, unter welcher er daſſelbige geben will; ſo wird ein ſolches Gebet unter den geſetzten Bedingungen nicht allein allezeit erhöret, ſondern das Gute wird auch ohne daſſelbe nicht erlanget.

Was die Erhörung des Gebetes iſt.

§ 331.

§ 331.

Die kindliche Furcht Gottes.

Weil Gott gerecht iſt § 192, und ſein Weſen nicht ändern kann; ſo ſtehet es nach einmahl geſchehener Sünde nicht bey ihm, die Strafe nachzulaſſen § 190, 193. Dieſe Vorſtellung muß dahero, wenn wir ihn lieben, die gröſte Vorſichtigkeit in uns veranlaſſen, ihn nicht zu beleidigen, und dadurch den gütigen, aber zugleich höchſt vollkommenen Gott zu unſerer Beſtrafung zu nöthigen. Einen beleidigen aber heißt ihm etwas nicht leiſten, was er doch mit Rechte fordern kann, und zu deſſen Leiſtung wir eine Verbindlichkeit haben. Dieſe 8) aus der Liebe Gottes herrührende Vorſichtigkeit, ihn nicht zu beleidigen, und dadurch der Vereinigung mit ihm unfähig zu werden, heißt die kindliche Furcht Gottes, welche ſich daher auf die Liebe und auf die Vorſtellung ſeiner Vollkommenheit zugleich gründet.

Was die knechtiſche Furcht iſt.

Mit derſelben iſt die knechtiſche Furcht nicht zu verwirren, worunter man eine ſolche Gemüthsbeſchaffenheit verſtehet, da man lieber mit Gott gar nichts zu thun haben möchte, und weil ſolches nicht angehet, ſeinen Willen, den man für ein nothwendiges Uebel anſiehet, nur in der Abſicht thut, um der Strafe zu entgehen, welches dahero eines der gröſten Laſter iſt.

§ 332.

§ 332.

Einen ehren heißt ihm grössere Vollkommenheiten als andern zuſchreiben, und ihn deswegen andern vorzuziehen, und in dem Bezeigen gegen ihm, den Vorzügen deſſelben gemäß zu verfahren, geneigt seyn § 120. Da nun Gott unendlich vollkommener als alle Geſchöpfe, ja die Qvelle aller Vollkommenheiten iſt; ſo verbinden uns die Regeln der weſentlichen Vollkommenheiten der Dinge 9) ihn über alles zu ehren. Eben hierzu treibet auch die Liebe gegen Gott an, welche eben die Vollkommenheiten deſſelben zu ihrem Bewegungsgrunde hat. Daraus entſpringet die **Ehrfurcht vor Gott**, das iſt, eine aus der Hochachtung und Erkenntniß unſerer Dependenz von Gott herrührende Scheu aller derjenigen Thaten, welche den göttlichen Vollkommenheiten und unſerm Verhältniſſe gegen einen ſo groſſen Gott unanſtändig wären.

Die Pflicht, Gott zu ehren.

Die Ehrfurcht vor Gott.

§ 333.

Weil die Liebe den Vollkommenheiten des Geliebten gemäß zu handeln bemühet iſt, theils weil ſie eben dadurch erwecket wird, theils damit ſie ſich dem Geliebten nicht mißfällig mache; ſo verbindet ſie uns auch 10) zur Demuth gegen Gott. Die Demuth gegen Gott iſt eine wirckſame Vorſtellung unſerer Niedrigkeit gegen Gott § 309, d. i. eine ſolche Gewohnheit,

Die Demuth gegen Gott.

ſich den unendlichen Unterſchied zwiſchen Gott und uns, und unſere gäntzliche Dependenz von ihm vorzuſtellen, wodurch wir uns antreiben laſſen, ſeiner freyen Güte alles Gute zuzuſchreiben, ſeinen Regierungen und Befehlen uns gäntzlich zu unterwerfen, und uns gegen ihn nicht das geringſte von ihm independente Recht § 200 heraus zu nehmen. Eben hierzu verbindet uns auch ſchon die göttliche Vollkommenheit und unſer Verhältniß gegen ihn an ſich ſelbſten.

* *

Das III Capitel,

Von dem vernünftigen Glauben, als einer Pflicht gegen Gott in Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich.

§ 334.

Das Wort Glauben hat zweyerley Bedeutung. Was es im weitern Verſtande heiſſet.

Das Wort Glauben, welches nach dem Sprachgebrauche gar ſchwanckend iſt, wird in zweyerley Bedeutung genommen. In der weitern Bedeutung wird es dem Zweifel und der Verneinung entgegen geſetzet, und heißt ſo viel, als einem Satze Beyfall geben, das iſt, denſelben dergeſtalt als wahr annehmen, daß man ſich dabey beruhigt. In dieſer Bedeu-

deutung beſtehet demnach das Glauben in demjenigen Zuſtande eines vernůnftigen Geiſtes, da ſich ſein Wille entſchließt, einen vorgeſtellten Satz als wahr gelten zu laſſen, und demſelben, wiefern ſolches nicht durch andere Urſachen wiederum verhindert wird, bey Gelegenheit gemåß zu handeln, und da er deswegen den Verſtand entweder gar nicht antreibt, weitern Beweis zu ſuchen, oder doch ſolches nicht in der Abſicht thut, daß er den Satz noch nicht zugeben, oder darnach handeln wolte, im Fall ſich kein weiterer Beweis davon finden laſſen ſolte. In der engern Bedeutung aber wird das bloſſe Glauben einer ſolchen Ueberzeugung entgegen geſetzet, bey deren Setzung man nicht weiter zweifeln kann, und faſſet alſo nur eine Gattung des Vorwahrhaltens unter ſich.

Was Glauben im engern Verſtande bedeutet.

Man betrachte aber, welche Bedeutung man will; ſo wird man finden, daß diejenige Erklårung nicht hinlånglich ſey, welche einige geben, wenn ſie ſagen, glauben heiſſe ſo viel, als einem Satze um des Zeugniſſes eines andern willen Beyfall geben. Ich ſage, dieſes kann nicht die Erklårung des Glaubens im weitern Verſtande ſeyn; denn die Gegner råumen hiermit ſelbſt ein, daß man einem Satze auch aus andern Grůnden Beyfall geben kőnne. Es kann aber auch keine Erklårung des Glaubens im engern Verſtande abgeben.

Wiederlegung einer andern Erklårung.

ben. Denn es iſt unſtreitig, daß man auch ſeinen eigenen Träumen und andern ungegründeten Einfällen glauben könne, da doch weder eine Demonſtration noch ein Zeugniß eines andern zum Grunde liegt. Es wäre auch vergeblich zu ſagen, daß man alsdenn ſeinem eigenen Zeugniſſe glaube, weil unſer eigenes Zeugniß, wenn man nicht die Worte im uneigentlichen Verſtande nehmen will, gar kein Zeugniß iſt.

Hier iſt von den Pflichten in Anſehung beyderley Glaubens die Rede.

Jetzo wollen wir unterſuchen, was in Anſehung des Glaubens ſowohl im weiten als engen Verſtande vor Pflichten vorkommen können, welche man unmittelbahr den göttlichen Eigenſchaften zu Ehren beobachten ſoll. Weil nun vermöge der gegebenen Begriffe das Glauben etwas iſt, darzu ſowohl der Verſtand, als der Wille das ſeinige beytragen muß; ſo werden dieſes Pflichten gegen Gott in Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich ſeyn.

Ob dieſe Lehre hieher gehöret.

Man meyne nicht, daß dieſe Lehre vielleicht in die geoffenbahrte Theologie gehöre. Denn ich werde nicht von dem übernatürlichen Glauben, auch nicht von dem Glauben an dieſe oder jene geoffenbahrte Wahrheit, ſondern von dem bloß vernünftigen Glauben reden, auch hierbey keine andern, als bloſſe Vernunftſätze zum Grunde legen. Die allgemeinen Wahrheiten aber von der Natur und Verbindlichkeit des vernünftigen Glaubens, welche die geoffen-

bahrte Theologie ſchon vorausſetzet, müſſen nothwendig in der Moralphiloſophie geſuchet werden.

§ 335.

Um die Pflichten des vernünftigen Glaubens richtig beſtimmen und erweiſen zu können, müſſen wir zuförderſt die Gründe des menſchlichen Vorwahrhaltens, welche ſowohl in dem Verſtande, als in dem Willen liegen, unterſuchen und erklären, wie das Vorwahrhalten aus allen zugleich als eine zuſammengeſetzte Wirckung entſtehe. Was nun erſtlich den Verſtand anlanget; ſo muß man, wenn man alles genau nehmen, und nicht ſchon zum voraus Verwirrung anrichten will, nicht mehr als die Kraft zu dencken, oder eigentlicher zu reden, den Inbegriff der Denckungskräfte darzu rechnen. Alles Vermögen aber, Gedancken zu gebrauchen und anzuwenden, es geſchehe nun zu Hervorbringung einer zweckmäßigen Reihe von Gedancken, oder zu Ausführung gewiſſer Geſchäfte, gehöret vor den Willen, weil alsdenn nichts anders als eine Handlung des Geiſtes nach ſeinen Ideen vorgehet § 2. Es ſind nemlich die Grundkräfte des Verſtandes, die Kraft der äuſſerlichen Empfindung, das Bewuſtſeyn oder die innerliche Empfindung § 29, das Gedächtniß, die Erfindungskraft, und die Kraft ſeine Begriffe zu

Erklärung der Gründe des menſchlichen Beyfalles.

Was vor Gründe deſſelben in dem Verſtande liegen.

Welches die einfacheſten Kräfte des Verſtandes ſind.

Welches die mehr zuſammengeſetzten Kräfte deſſelben ſind.

zergliedern, oder das *Judicium*. Aus etlichen zuſammen genommen entſtehen wiederum andere; wie denn durch das Gedächtniß und die Erfindungskraft, oder das Ingenium, die Einbildungskraft möglich wird, gleichwie das Gedächtniß und die innerliche Empfindung die Erinnerung hervorbringt.

Wie daraus die Wirckungen des Verſtandes entſtehen.

Wenn nun die Aufmerckſamkeit, das Betrachten und Nachdencken hinzu kommt § 29; ſo werden wir uns des Verhältniſſes unſerer Begriffe bewuſt, und indem wir darauf Acht haben, ſo entſtehen Sätze. Ferner kömmt auch das Verhältniß unſerer Sätze ſelbſt, welches ſie unter einander haben, zu unſerm Bewuſtſeyn; daher wir mancherley Verknüpfungen derſelben gewahr werden, und von dieſen Verknüpfungen die Regeln in Gedancken abſondern, und bemercken können. Und indem wir nach einer ſolchen Regel, welche von der Verknüpfung der Sätze unter einander handelt, dencken; ſo machen wir Schlüſſe, welches alles nicht hier, ſondern in der Vernunftlehre weiter ausgeführet werden muß.

§ 336.

Was vor Gründe des Beyfalls in dem Willen liegen.

So bald wir dieſe ſo vortrefflichen Kräfte der Seelen in uns gewahr werden; ſo wird dadurch der Vollkommenheitstrieb erwecket, daher die Begierde entſtehet, den Verſtand zu gebrauchen § 117. Indem dieſes geſchiehet; ſo werden mancher-

cherley Triebe in uns durch die Vorſtellung ihrer Objecte rege gemacht. Weil nun die Begierden ſich nur beſtreben, die von dem Verſtande vorgeſtellten Objecte zur Wircklichkeit zu bringen; und weil ferner die Erfahrung uns gar bald lehret, daß unſere Wünſche mehr oder weniger erfüllet werden können, nachdem wir den Regeln des Verſtandes mehr oder weniger in unſern Beſtrebungen darnach gefolget haben: So wird der Vollkommenheitstrieb zu der **Begierde, vernunftmäßig zu handeln** § 118, determiniret, das iſt, er wird geneigt gemacht, die weſentlichen Reel der Verſtandeskräfte ſowohl in der Einrichtung der Urtheile, nach denen wir handeln, als in der Handlung ſelbſt, zur Richtſchnur zu machen, und dasjenige, was denſelben gemäß iſt, als wahr gelten zu laſſen, und ſich darnach in unſern Handlungen bey Gelegenheit iedesmahl zu richten. Ja eine iedwede Begierde wird auf gleiche Weiſe zugleich zu einer Neigung, den Verſtand und deſſen weſentliche Regeln zur Richtſchnur zu machen, ſo bald nur ihre Zwecke wirckſam zu werden anfangen. So oft wir dahero nach dem **Vollkommenheitstriebe, oder nach irgend einer andern Begierde einmahl agiren, und dabey beharren, und dieſer Action durch andere Urſachen nicht etwan wiederſtritten wird; ſo beruhigen wir uns** (Wie aus beyden zugleich der Beyfall entſtehet.)

auch wircklich in demjenigen, was uns der Verſtand nach den Regeln ſeines Weſens als wahr vorſtellet, das iſt, wir geben Beyfall, oder glauben die Sache.

§ 337.

Welcher Satz der höchſte Grund des Beyfalls im Verſtande iſt.

Nun finden wir, daß alle Verknüpfungen der Sätze, deren wir uns in unſerm Verſtande bewuſt werden können, und alle Regeln, nach welchen wir uns gewiſſer Verknüpfungen der Sätze bewuſt werden, das iſt, nach welchen wir ſchlieſſen, ſich zuletzt darein auflöſen, daß ſich die Sache, wenn man alles zuſammen nimmt, nicht anders als alſo dencken laſſe. Daher iſt der höchſte Satz, welchen man als wahr annehmen muß, wenn irgend etwas vor wahr gehalten werden ſoll, dieſer: **Daß dasjenige wahr ſey, was ſich gar nicht anders dencken läßt**, das iſt, deſſen Gegentheil ſich nicht dencken läßt, es mag ſich nun wegen eines entſtehenden Wiederſpruchs nicht anders dencken laſſen, oder man mag nur ſchlechthin gewahr werden, daß es ſich einmahl nicht anders dencken laſſe; wiewohl an dem erſten doch noch mehr als an dem letztern gelegen iſt, wie weiter unten erhellen wird.

§ 338.

Auf wie vielerley Art andere Sätze damit verknüpft ſeyn können.

Nun findet ſich ferner, daß manche Sätze mit dieſen höchſten Gründen der Erkenntniß der Wahrheit zwar ſo genau nicht ver-

verknüpft ſind, daß man ſich bewuſt würde, daß ſich die Sache gar nicht anders dencken laſſe, welche Verknüpfung, ſo bald man ſie deutlich innerlich empfindet, eine Demonſtration heiſſet. Allein wir werden uns doch oft bewuſt, daß unter zwey Sätzen, die ſich beyde als möglich dencken laſſen, und unter denen einer dem andern contradictoriſch entgegen geſetzt iſt, das iſt, ihn nur ohne alle Beſtimmung leugnet und nein ſaget, wenn der andere ja ſaget, daß, ſage ich, unter zwey ſolchen Sätzen ſich dennoch dieſes Verhältniß befindet, daß bey Setzung des einen noch mehr Demonſtration angenommen werden müſte, als bey Setzung des andern. Nun iſt uns ſchlechterdings unmöglich zu dencken, daß keiner von beyden wahr ſey. Denn unter zwey Sätzen, da der eine ja, und der andere in eben dem Verſtande und ohne alle Beſtimmung nein ſaget, iſt nothwendig einer wahr, weil man ſonſt etwas ſich ſelbſt wiederſprechendes ſagte. Derjenige nun unter zwey ſolchen Sätzen, bey deſſen Erwehlung man am wenigſten ohne Demonſtration annimmt, heißt wahrſcheinlich. So oft dahero unſere Endzwecke es erfordern, daß nach einem von beyden verfahren werden ſoll; ſo folget man der Richtſchnur des Verſtandes, und mithin der Natur der Vollkommenheit mehr, wenn man dem wahrſcheinlichen Satze folget,

Was eine Demonſtration iſt.

Was wahrſcheinlich iſt.

Wenn uns die Regeln der Vollkommenheit verbinden, dem Wahrſcheinlichen zu folgen.

als wenn man den unwahrſcheinlichen erwehlet. Daher ſchicken ſich die oben erwehnten Urſachen des Beyfalls auch hieher, und ſo oft wir nach dem Vollkommenheitstriebe handeln; ſo werden wir geneigt gemacht, uns auch allenfalls bey dem Wahrſcheinlichen zu beruhigen. Daher können wir demſelben Beyfall geben, wenn wir wollen, und andere Begierden es nicht verhindern.

§ 339.

Wie uns die Regeln der Vollkommenheit noch auf andere Art verbinden, nach einem Satze zu handeln.

Ja eben dieſer Vollkommenheitstrieb kann uns noch auf andere Art geneigt machen, etwas zu glauben, ungeachtet wir uns bewuſt ſind, daß ſich ſein Gegentheil dencken laſſe. Nemlich wir können uns einen gewiſſen Zweck vorgeſetzt haben, deſſen Natur es mit ſich bringt, daß wir die Wahrheit gewiſſer Sätze unter gewiſſen Bedingungen ſchlechterdings präſumiren müſſen, (ungeachtet wir vor ieden inſonderheit weder Demonſtration noch Wahrſcheinlichkeit vor uns haben,) weil wir nemlich ſonſten alle Sicherheit unſers Endzwecks und alle Regelmäßigkeit in dem Beſtreben darnach verlieren würden, z. E. wenn ich einmahl eine vertraute Freundſchaft mit einem unterhalten will; ſo muß ich ihm auch in manchen Stücken ohne beſondern Beweis glauben und trauen, oder ich muß den Zweck der Freundſchaft fahren laſſen. So lange ich aber dieſen Zweck

feſt behalte, und mir nach dem Vollkommenheitstriebe zu handeln vornehme; ſo werde ich ihm in denjenigen Stücken trauen, und Glauben beymeſſen, auf welche ſich wenigſtens nach meiner Einſicht der angezogene Grund ſchickt.

§ 340.

Was ungereimt iſt.

Was unmöglich iſt, und wenn wir deſſen am meiſten verſichert ſind.

Was in unſern Handlungen den Regeln der Vollkommenheit zuwieder iſt, nennen wir ungereimt § 118. Was ſich aber gar nicht dencken läßt, nennen wir unmöglich, und alsdenn ſind wir der Unmöglichkeit am völligſten verſichert, wenn ſich gewiſſe Begriffe wegen eines entſtehenden Wiederſpruchs nicht in einen verbinden laſſen. Es iſt dahero zwar auch eine ungereimte Handlung, wenn man etwas Unmögliches als wahr ſetzen wolte; aber deswegen kann man nicht umgekehrt ſagen, daß eine iedwede ungereimte Handlung deswegen ungereimt ſey, weil man dabey etwas Unmögliches als wahr ſetzte, ſondern ſie iſt es deswegen, weil man den Regeln der Vollkommenheit zuwieder handelt. Daher giebt es zweyerley vernunftmäßigen Beyfall, einmahl, wenn man etwas deswegen vor wahr hält, weil ſich das Gegentheil nicht dencken läßt; zum andern, wenn wir etwas deswegen glauben, weil wir erkennen, daß es ungereimt ſeyn würde, das Gegentheil anzunehmen, oder

Zweyerley Arten des vernunftmäßigen Beyfalles.

um der Möglichkeit deſſelbigen willen dem Satze nicht Beyfall geben zu wollen. Zu der letztern Claſſe gehöret erſtlich der Fall, wenn wir erkennen, daß ein Satz, nach dem einmahl agiret werden ſoll, wahrſcheinlich ſey, und ferner, wenn uns ein gewiſſer Endzweck die Verbindlichkeit, etwas zu glauben, aufleget, oder auch, wenn beydes zuſammen kommt. Die Vorſtellung der Verknüpfung eines Satzes mit gewiſſen andern als bekannt angenommenen Sätzen heißt ein Beweis. Daher gründet ſich aller vernunftmäßige Beyfall auf einen Beweis, durch welchen entweder die Unmöglichkeit des Gegentheils, oder die Ungereimtheit, auf daſſelbe zu reflectiren, dargethan wird, weil ſolches nemlich unwahrſcheinlich iſt, oder weil die Annehmung deſſelben gewiſſen aus dem Weſen der Vollkommenheit herrührenden Verbindlichkeiten wiederſtreitet. Durch einen Beweis wird daher entweder die Unmöglichkeit des Gegentheils, oder nur die Vernunftmäßigkeit des Beyfalls, den wir einem Satze geben, erwieſen. Hingegen verriethe es eine bloſſe Unwiſſenheit, wenn man vorgeben wolte, daß aller vernünftige Beyfall ſich nothwendig auf Demonſtrationen gründen müſte.

Fernere Eintheilung.

Aller vernünftige Beyfall gründet ſich auf Beweis. Arten der Beweiſe.

§. 341

Wenn die Wahrſcheinlichkeit der

Es giebt auch, wie in der Vernunftlehre

lehre gezeiget werden muß, * eine Wahrſcheinlichkeit von unermeßlicher Gröſſe, da wir gewahr werden, daß die Menge der wahrſcheinlichen Beweisgründe vor eine Sache ſo groß ſey, daß wir ſie nicht alle überſehen können, ſondern wiſſen, daß wenn unſere Erkenntniß zunähme, wir immer noch andere von eben der Art finden würden. Ein Beweis nun, welcher ſich auf dergleichen gründet, ungeachtet er ſeiner Schlußart nach nur wahrſcheinlich iſt, iſt doch ſeiner Wirckung nach nicht allein einer Demonſtration gleich zu achten, ſondern er iſt vielmahl noch vermögender, als eine Demonſtration. Denn vors erſte iſt die wahrſcheinliche Ueberzeugung im Verſtande in ungewöhnlicher Gröſſe vorhanden. Ferner wäre es nach den Regeln der Vollkommenheit eine unendlich groſſe Thorheit und Ungereimtheit, auf die Möglichkeit des Gegentheils doch annoch reflectiren zu wollen. Hierzu kommt aber auch endlich noch dieſes, daß wir uns bewuſt ſind, daß wir in unſern Demonſtrationen zuweilen etwas zu verſehen pflegen, da denn ein einziges Verſehen einer Demonſtration alle Kraft benehmen kann. Dieſes iſt hingegen bey einer unermeßlich groſſen Wahrſcheinlichkeit nicht zu beſorgen. Denn geſetzt auch, die Helfte der davor

Demonſtration gleich zu achten iſt.

Warum zuweilen die Wahrſcheinlichkeit mehr vermag als die Demonſtration.

* Siehe D. Adolph Friedr. Hoffmanns Vernunftlehre Th. II. Cap. 9. § 38.

davor angeführten Gründe ſchlügen fehl; ſo wäre in den übrigen noch immer Kraft genug, uns zu einem vernünftigen Beyfalle zu verbinden. Dergleichen Ueberzeugung haben wir z. E. davon, daß eine Stadt Rom in der Welt ſey, ſo lange wir ſie nicht ſelbſt geſehen haben, oder daß auf künftige Meſſe Fremde nach Leipzig kommen werden. Ordentlicher Weiſe glauben wir denenjenigen Beweiſen, welche an ſich ihrer Schlußart nach demonſtrativ ſind, ſelbſt nicht eher, als bis es wahrſcheinlich iſt, daß wir nichts dabey verſehen haben, und alſo um einer Wahrſcheinlichkeit und der daraus flieſſenden Uebereinſtimmung mit den Regeln der Vollkommenheit willen.

§ 342.

Wodurch ein unvernünftiger Beyfall möglich iſt.

Man wird nunmehr leicht verſtehen, daß und aus was vor Urſachen man einem Satze auch ohne vernunftmäßige Gründe Beyfall geben könne; daher man das Glauben in ein vernünftiges und unvernünftiges einzutheilen hat. Nemlich der Verſtand kann mit mangelhaften und danckeln Begriffen angefüllet, er kann an Vorurtheile und falſche Schlüſſe gewöhnet ſeyn. Daher denn ſchon dadurch mancherley anſcheinende Demonſtrationen und Wahrſcheinlichkeiten entſtehen können, welche ihren Grund nicht in dem Weſen des Verſtandes, ſondern nur in ſeinem ietzigen übeln

Zu-

Zuſtande haben. Ferner kan̄ die Heftigkeit der Begierden und Affecten, ingleichen der Vorſatz, denſelben zu folgen, auch bey iedesmahliger Ueberlegung den Verſtand übel richten, und die gegründeten Urtheile verhindern § 56, 100, 140. Der Verſtand wircket alsdenn nach eben den Regeln, nach welchen er ſonſt richtig urtheilet, aber ſie werden nur am unrechten Orte angebracht, die nöthigen Einſchränckungen werden vergeſſen, und eine wird mit der andern verwirret. Z. E. wer viel Eigenliebe hat, der glaubt ſogleich ſeinen eigenen Einfällen, denn er verwirret den Fall, da ſich keine andere Möglichkeit dencken läßt, mit demjenigen, da er nur keine andere gedacht hat. Aus eben dem Grunde werden unſere Urtheile, wenn wir im Affecte ſind, partheyiſch. Denn der Affect läßt uns nicht dazu kommen, daß wir herumſinnen, ob die Sache anders ſeyn könne, und hernach dencken wir, ſie könne nicht anders ſeyn. Wer leichtgläubig iſt, läßt ſich ein iedwedes einfältiges Mährlein aufheften; denn er bringet die ſonſt richtige Regel am unrechten Orte an, daß man eine Erzehlung nicht ohne Urſache in Zweifel ziehen ſolle.

Daß man alsdenn nach eben den Regeln des Verſtandes handelt, aber ſie nur unrecht anwendet.

§ 343.

Wir werden nunmehro auch die Urſachen leicht beſtimmen können, wodurch man ſich von einem vernunftmäßigen Beyfalle abhal-

Wodurch man von einem vernunftmäßigen Beyfalle abgehalten werden kan̄.

abhalten laſſen kann. Es kann nemlich ſeyn, daß wir den guten Zweck, um welches willen wir Beyfall geben ſolten, entweder gar nicht, oder allzu ſchwach wollen; oder daß demſelben iezo von andern vielvermögenden Urſachen wiederſtritten wird, welche uns daher veranlaſſen, unſere Aufmerckſamkeit nicht auf die Beweiſe der Wahrheit oder Vernunftmäßigkeit gehörig zu richten, ſondern partheyiſch und übereilt zu urtheilen. Es iſt ferner möglich, daß, wenn ein Satz nur die eine Art von Beweiſen vor ſich hat, oder auch wohl keine andere in ſeiner Art haben kann, wir dennoch wegen eines gewiſſen Eigenſinnes, oder gewiſſer anderer dabey intereßirter Neigungen, uns nicht entſchlieſſen, damit zufrieden zu ſeyn, ſondern eine gewiſſe andere Art von Ueberzeugung, welche wir uns einmahl in den Kopf geſetzet haben, entweder dazu haben, oder wiedrigenfalls den Satz als unſeres Beyfalles unwürdig verwerfen wollen. Geſetzt, der Beweis gründet ſich auf eine endliche Wahrſcheinlichkeit; ſo kann man eine noch gröſſere Wahrſcheinlichkeit, oder gar eine Demonſtration dazu verlangen. Geſetzt, er gründet ſich auf eine unermeßlich groſſe Wahrſcheinlichkeit; ſo kann man doch noch einen Beweis von demonſtrativer Schlußart dazu begehren. Geſetzt, ein Satz wird daher demonſtrirt, weil ſich das Gegentheil

nur

nur nicht dencken läßt; ſo kann man verlangen, man ſolle auch zeigen, daß ſich das Gegentheil wiederſpreche. Demonſtriret man etwas aus einem äuſſerlichen Grunde; ſo kann man eine Demonſtration aus dem Weſen des Dinges ſelbſt verlangen. Beweiſet man etwas a poſteriori; ſo kann man den Beweis a priori dazu verlangen. Beweiſet man etwas durch eine Demonſtration; ſo kann man deren immer noch mehrere verlangen, unter dem Vorwande, es ſey vielleicht etwas bey den vorigen überſehen worden. Ja wenn man wieder die Beweiſe nichts weiter einzuwenden hat; ſo kann man vorgeben, daß vielleicht die Schuld an uns liege, unſere Zweifel nur geſchickt genug auszuführen. Und wenn man auch an einem einzeln Satze gar nicht weiter zweifeln kann; ſo kann man doch vorwenden, vielleicht ſey der Verſtand ſelbſt betrüglich, und ſtelle uns keine Wahrheit vor, ja vielleicht ſey er mit Fleiß alſo eingerichtet, oder ſeine Endlichkeit leide es nicht anders, als daß er uns beſtändig betrüge, oder wenigſtens, daß wir niemahls zuverläßig wiſſen könnten, ob er uns nicht betrüge. Das Exempel ſo vieler Scepticorum hat gelehret, daß dieſes alles angehe. Denn obgleich die Freyheit unſers Willens nichts directe wieder unſer Weſen vermag § 45, und dahero bey der Gegenwart eines gewiſſen Grades von Deut-

Beantwortung eines Einwurfes.

lichkeit nicht machen kann, daß man nicht einen Zwang des Verſtandes fühle, ſich vorzuſtellen, daß ſich das Gegentheil nicht dencken laſſe, oder daß man bey Setzung des Gegentheils noch mehr ohne Beweis annehmen müſſe; ſo bleiben doch noch ſowohl in Anſehung der menſchlichen Vernunft überhaupt, als in Anſehung dieſer oder jener einzeln Wahrheit inſonderheit noch Ausflüchte genug übrig, zumahl, da man in den mehreſten Fällen die innerliche Empfindung eines gewiſſen Grades von Deutlichkeit entweder gleich im Anfange verhindern, oder doch bald hernach wiederum hinweg ſchaffen kann.

§ 344.

Urſprung des unvollſtändigen Beyfalls.

Weil die Urſachen des Beyfalls manchmahl nicht vollſtändig genug vorhanden ſind; ſo entſtehet auch daraus zuweilen eine **unvollſtändige Art von Beyfall**, da man nemlich eine Sache, welche einige Wahrſcheinlichkeit vor ſich hat, nur nach Proportion der wahrſcheinlichen Beweisgründe annimmt, und der einen Meynung einen Vorzug vor der andern zuſchreibet, ob man gleich deswegen vor keine von beyden gut ſey, oder, wenn etwas wichtiges darauf ankommt, darnach agiren mag. Dieſes iſt noch kein völliger Beyfall, iedoch iſt es auch mehr als ein völliger Zweifel, oder ein gäntzliches Suſpendiren ſeines Urtheils. Dergleichen unvollkommener oder

nur nach Proportion wahrſcheinlicher Beweisgründe eingerichteter Beyfall iſt alsdenn vernünftig, wenn ſich, ohne den Regeln der Vollkommenheit zuwieder zu handeln, eine Neutralität erwehlen läßt, oder wo auch wohl die Vollkommenheit ſelbſt befiehlt, dieſelbe zu erwehlen. Denn es iſt unvernünftig, etwas wichtiges ohne Noth zu wagen, wenn man nicht den daher allenfalls zu beſorgenden Verluſt entweder überſehen kann, oder wenigſtens zu ertragen befugt iſt. Denn hernach ſchicken ſich die Urſachen nicht mehr hin, warum man auch in einer bloſſen Wahrſcheinlichkeit ſich beruhigen und darnach handeln ſoll. Daher handelte z. E. jener Engelländer nicht vernünftig, von dem man erzehlet, daß, als das Regiment decimiret worden, und er ſich auch ſchon losgeſpielet hatte, er dennoch um ein Stück Geld vor einen andern noch einmahl um den Galgen gelooſet habe, und auch nochmahls davon gekommen ſey. Ich ſage, er handelte ungereimt, ungeachtet es wahrſcheinlicher war, daß er loskommen, als daß er gehangen werden würde. Denn die aus den Regeln der Vollkommenheit herrührende Verbindlichkeit erforderte vielmehr, daß er ſein Leben nicht ſo liederlich wagen ſolte. Wo gar unſer höchſter Zweck aufgeſetzt wird, da müſſen wir, wenn ſich eine Neutralität erwehlen läßt, ihn auch um

Wenn der unvollkommene Beyfall vernünftig iſt.

Wenn er unvernünftig iſt.

der bloſſen Möglichkeit eines ſchlimmen Erfolgs willen dennoch nicht wagen, wenn wir nicht närriſch handeln wollen.

§ 345.

Hauptpflicht des vernünftigen Glaubens.

Wenn wir die bisher erklärten Gründe eines vernünftigen Beyfalls auf die Verbindlichkeit gegen Gott inſonderheit appliciren; ſo ergiebet ſich daraus dieſer Hauptſatz: **So oft wir, wenn wir einen Satz verneinten, oder nicht darnach handeln wolten, einer Verbindlichkeit gegen Gott zuwieder handeln würden, ſo oft ſind wir Gott zu Ehren denſelben mit völligem Beyfalle anzunehmen, und getroſt darnach zu handeln, auch auf die auſſer dem noch übrig bleibenden Zweifel nicht zu achten verbunden.** Denn das ſoll unſer höchſter Zweck ſeyn, der Verbindlichkeit gegen Gott nachzukommen § 213. Nun rede ich von einem ſolchen Falle, da keine Neutralität ſtatt findet, ſondern da man entweder der Verbindlichkeit zuwieder handeln, oder den Satz annehmen muß. Wer zu einer Pflicht verbunden iſt, der iſt auch zur Vermeidung desjenigen, wodurch dieſelbe gantz oder zum Theil geleugnet und ausgeſchloſſen wird, verbunden. Folglich ſind wir in dem geſetzten Falle durch eine unmittelbahre Pflicht gegen Gott zu glauben verbunden. Man ſiehet hieraus, theils, warum derjenige Unglaube, der dieſer Pflicht entgegen geſetzt iſt, einer Zu-

Daß derſelbe eine unmittelbahre Pflicht gegen Gott iſt.

Der entgegen geſetzte Unglaube iſt eines der gröſten Laſter.

rech-

rechnung fähig iſt, theils aber auch, daß er eines von den gröſten Laſtern iſt, weil er ſich unmittelbahr an Gott verſündiget, und weil er auch über dieſes in dem Mißbrauche einer unſerer edelſten Kräfte beſtehet. Wenn der Mißbrauch der unedlern Kräfte, z. E. der Glieder des Leibes, Strafe verdienet; warum ſoll nicht auch der Mißbrauch des Verſtandes, als einer viel edlern Kraft, wenn er zum Nachtheil der Verbindlichkeit gegen unſern Schöpfer gebrauchet wird, ebenfalls Strafe, und zwar eine viel gröſſere verdienen, da hernach von demſelben die ruhige Vollbringung vieler andern laſterhaften Thaten nothwendig abhangen muß? Zu beſſerm Verſtande dieſer Pflicht will ich aus dieſem Hauptſatze noch etliche andere ſpecialere Sätze herleiten.

§ 346.

Specialere Regeln des vernünftigen Glaubens. Durch einen allgemeinen Scepticiſmum verſündigt man ſich an Gott.

Es folget nemlich erſtlich daraus, daß **es ein Verbrechen wieder Gott ſey, zu glauben, daß wir in keinem Stücke Wahrheit mit Zuverläßigkeit erkennen können, und dahero einen allgemeinen** *Scepticiſmum* **einzuführen.** Denn erſtlich wird dadurch überhaupt alle Tugend und Religion aufgehoben. Und da ferner das in unſerer Seele befindliche Verderben nicht in der Wegnehmung der Grundkräfte ſelbſt, oder in einer Veränderung ihres Grundweſens beſtehen kann,

welche kein Geſchöpfe zu bewerckſtelligen vermag, ſondern nur in übeln Richtungen und Angewöhnungen derſelben beruhet §I258: So iſt es nicht anders möglich, daß uns unſere Vernunft in allen Stücken, wir möchten ſie auch ſo ſorgfältig gebrauchen, als wir wolten, betrügen müſte oder könnte, ohne nur, wenn ſie mit Fleiß von Gott darzu eingerichtet worden wäre, daß ſie uns keine Wahrheit vorſtellen ſolte. Dieſes zu glauben aber wiederſtreitet dem ſchuldigen Vertrauen auf Gott. Denn wir müſten ihm gar keine Güte gegen ſeine Geſchöpfe mehr zutrauen. Wir müſten auch glauben, daß er kein Liebhaber regelmäßiger Thaten ſey: welches alles dem Begriffe des allervollkommenſten Weſens wiederſpricht.

§ 347.

Beantwortung eines Einwurfes.

Vielleicht wenden hier einige ein, daß ich ſolchergeſtalt einen Circkel im beweiſen machte, und verlangte, daß man der Vernunft allererſt um der natürlichen Religion willen glauben ſolte, da doch die natürliche Religion aus der Vernunft erwieſen werden müſte. Ich muthete alſo einem Atheiſten oder Zweifler zu, daß er Gott eher glauben und ehren ſolte, als er einen vernünftigen Grund zu glauben hätte, daß ein Gott ſey, oder daß Pflichten gegen ihn wären. Allein man beliebe zu erwegen, daß ich den Urſprung eines gegrün-

gründeten Beyfalls aus den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge, und alſo auch aus der Vollkommenheit unſers eigenen Weſens im 335 und folgenden §§ hergeleitet habe. Man mache dahero nur einen Unterſchied zwiſchen der Verbindlichkeit der Klugheit und der Tugend § 162. Denn es ſchicken ſich auf meine erklärte Pflicht alle beyde. In der Ordnung aber muß freylich eine vor der andern vorher gehen. So lange einer noch keinen Gott erkennet; ſo iſt die moraliſche Nothwendigkeit, um welcher willen er einem allgemeinen Scepticiſmo abſagen ſoll, eine Verbindlichkeit der Klugheit. Ich meyne, ſeine eigenen Endzwecke und das Weſen der menſchlichen Natur an ſich betrachtet, verbindet ihn dazu, weil er ſonſt nicht leugnen kann, daß er höchſt thöricht und ungereimt handele. Man erwege nur z. E. wenn gar keine Wahrheit und Gewißheit iſt; ſo fallen ja auch die Objecte aller unſerer Begierden, und mithin unſere gantze Glückſeligkeit hinweg. Ich erinnere, daß man unter der **Gewißheit** eine vollkommene Sicherheit, daß man ſich nicht betrüge, zu verſtehen habe. Was kann denn der Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens gemäſſer ſeyn, als dem Weſen des Verſtandes und der darinnen gegründeten Ueberzeugung zu folgen? Denn es iſt ja ſonſt nichts vorhanden, was es auſſer

Wodurch ein Atheiſt zur Verlaſſung des Scepticiſmi verbunden wird.

Was die Gewißheit iſt.

dem zur Richtſchnur erwehlen könte, und der Verſtand iſt auch ſeinem Weſen nach zu nichts anders geſchickt, als die Richtſchnur der Thaten eines Geiſtes abzugeben. Erwehlet man nicht ſolchergeſtalt iedesmahl den ſicherſten Weg, und ſind wir nicht durch die Erfahrung gezwungen, auch ſolches wieder Willen zuzugeſtehen? Wie thöricht iſt es, etwas, dazu man gar keinen Grund hat, oder dazu man weniger Grund hat, dem wohl oder beſſer gegründeten vorzuziehen? Wolte man aber vielleicht in den Geſchäften des gemeinen Lebens, oder in einigen Wiſſenſchaften, welche mit der Religion keine Verwandſchaft haben, z. E. in der Mathematick, eine Gewißheit zugeſtehen, nur aber nicht in ſolchen Sätzen, welche auf Gott und die Religion eine Abſicht haben, wodurch man alſo den letztern Wahrheiten mit den vorigen nicht gleiches Recht wiederfahren lieſſe: So iſt ja ſolches eine offenbahre Unbilligkeit, Partheylichkeit und Wiederſpenſtigkeit, welche, wofern ein Gott iſt, derſelbe nothwendig höchſt übel empfinden muß, weil man ihm dadurch alle Möglichkeit, ſeinen Endzweck zu erreichen, abgeſchnitten hat; und weil man dadurch der Vollkommenheit des uns verliehenen Weſens nicht gefolget iſt, da doch Gott, wenn einer iſt, nothwendig hat wollen müſſen, daß wir ihr folgen ſolten.

Was vor eine Verbind-

Wer durch dieſe Gründe ſich erſt hat an-

treiben

treiben laſſen, den allgemeinen Scepticiſmum abzulegen, und allen Gattungen von Wahrheiten einerley Recht wiederfahren zu laſſen, der wird hernach durch die auf das Weſen der Vernunft gebauete Schlüſſe von der Wircklichkeit Gottes und eines natürlichen Geſetzes genugſamen Beweis finden, und demſelben Beyfall geben. Und hernach wird er durch das, was bisher erkläret worden, überzeuget werden, daß er, ſo bald er einen Gott und natürliche Pflichten ſetzet, auch eine geſetzliche Verbindlichkeit ſowohl zur Ablegung eines allgemeinen Scepticiſmi, als auch zu den übrigen Stücken, welche die Pflicht des vernünftigen Glaubens gegen Gott ausmachen, und welche wir gleich weiter erklären wollen, erkennen müſſe.

lichkeit darzu entſtehet, ſo bald man einen Gott erkennet.

§ 348.

Wenn zum andern ein Satz, welcher die Verehrung Gottes und gewiſſe von Gott uns aufgelegte Pflichten betrifft, gleich nicht die ſtrengſte Art von Beweiſen, iedoch einen richtigen Beweis vor ſich hat; ſo iſt uns zwar nicht verwehret, ſondern es iſt vielmehr löblich, ſo ſtrenge Beweiſe davon als möglich zu ſuchen: Allein wir ſind denſelben auch ohne die ſtrengſte Art von Beweiſen, dennoch, und zwar nicht nach Proportion der Beweisgründe, ſondern mit völligem

Richtig erwieſenen Pflichten ſind wir auch ohne die ſtrengſte Art von Beweiſen Beyfall zu geben verbunden.

Beyfalle anzunehmen und zu glauben verbunden. Es kann z. E. ſeyn, daß derſelbe nur wahrſcheinlich erwieſen iſt, oder daß ſein Beweis nicht aus dem Satze vom Wiederſpruche, ſondern nur daraus geführet wird, weil ſich das Gegentheil nur nicht dencken läßt. Jedoch ſetze ich, daß er einen richtigen Beweis vor ſich habe, welcher nicht etwan eine Sophiſterey oder bloß ſubjectiviſche Wahrſcheinlichkeit iſt, davon aber die Kennzeichen nicht hieher, ſondern in die Vernunftlehre gehören. Wenn dieſe Bedingung ihre Richtigkeit hat; ſo läßt ſich die gegebene Regel ſowohl aus unſerer Dependenz von Gott, als aus der Pflicht, Gott zu lieben, erweiſen, und was ſonſt dem Beweiſe der Sache iedesmahl an ſich ſelbſt abgehen würde, das wird hier durch die gewiß voraus zu ſetzende Pflicht des Gehorſams und der Liebe gegen Gott erſetzet.

§ 349.

Erſter Beweis aus der Natur des Gehorſams.

Zuförderſt wäre es wieder unſere Dependenz von Gott, wenn wir einem ſolchen Satze nicht glauben, und darnach handeln wolten. Denn da derſelbe einen gegen Gott auszuübenden Gehorſam betrifft; So läßt ſich keine Neutralität erwehlen, ſondern wir müſſen entweder gehorchen, oder nicht gehorchen. Weil ich nun ferner ſetze, daß der Satz wenigſtens wahrſcheinlich richtig erwieſen ſey: So iſt

es, dafern wir nicht gehorchen, wahrſcheinlich, daß wir Gott beleidigen werden. Dieſer Wahrſcheinlichkeit weichen wir aus, wenn wir den Satz annehmen und darnach handeln. Wer ſich nun daraus nichts machet, wenn er wahrſcheinlicher Weiſe Gott beleidiget, ungeachtet er ſolche Gefahr vermeiden konte, in deſſen Gemüthe iſt kein ernſtlicher Gehorſam gegen Gott möglich. Mithin iſt es dem Gehorſam gegen Gott zuwieder, wenn man einen Satz, der die Verehrung Gottes betrifft, deswegen nicht annehmen will, weil man nicht die ſtrengſte Art von Beweiſen, welche man ſuchet, dabey haben kann.

§ 350.

Anderer Beweis aus der Natur der Liebe zu Gott.

Eben ſo erhellet auch, daß dergleichen Aufführung der Liebe gegen Gott zuwieder ſey. Denn wenn wir einen ſolchen Satz, als wir ietzo ſetzen, nicht annehmen; ſo iſt es wenigſtens wahrſcheinlich, daß wir Gott beleidigen, und ihm mißfällig werden. Nun trachtet aber die Liebe über alle Dinge Gott aus allen Kräften und in allen Stücken ſich gefällig zu machen, und alle Gefahr, ihm mißfällig zu werden, zu vermeiden. Folglich, ſo bald ſie in einem Gemüthe da iſt; ſo läßt ſie nicht zu, daß man einen ſolchen Satz anzunehmen, und darnach zu handeln, ſich weigern ſolte. Ja weil die Liebe zu Gott in allen Stücken ein gutes Vertrauen zu ihm hat; ſo glaubet

ſie

ſie vielmehr, daß uns Gott auch auf dieſe Weiſe Wahrheit lehre. Und dieſes wird auch eben dadurch gewiß, weil uns Gott ſelbſt die Verbindlichkeit zum Gehorſam und zur Liebe gegen ihn auferleget hat. Denn er wird uns doch vermöge ſeiner Wahrhaftigkeit nicht eine Verbindlichkeit auflegen, Irrthümer als wahr anzunehmen, ſondern er wird ſchon durch die Einrichtung der Dinge ſelbſt verhütet haben, daß wir uns in dem geſetzten Falle nicht betrügen.

§ 351.

Höherer Grund, warum uns Gott eine Verbindlichkeit zu glauben auflegen könne.

Wir müſſen uns bey dergleichen Gelegenheit vielmehr vorſtellen, daß Gott die Abſicht gehabt habe, den Glauben als eine Art von Tugend und Gehorſam von uns zu fordern; dergleichen er hingegen nicht ſeyn könte, wenn der Verſtand überall völlig gezwungen würde, die Sachen vor ſchlechterdings nothwendig zu erkennen. Es liegt auch hierinnen gar nichts wiederſinniſches. Denn da der Verſtand der Richtung und dem Gebrauche des Willens unterworfen iſt § 28; ſo ſind in Anſehung deſſelben zweyerley **Pflichten** möglich, einmahl, die **Pflicht**, den **Verſtand** zu cultiviren § 132, und zum andern, die **Pflicht**, das Beſtreben des **Verſtandes** nach völliger Deutlichkeit ſeiner Erkenntniß § 117 in gewiſſen Stücken unter den Gehorſam

und

und die Liebe gegen Gott zu demüthigen. Da auch hierdurch die Kennzeichen des Wahren und Falſchen gar nicht aufgehoben werden; warum ſolte nicht ein Gott, welcher bey der Schöpfung der Welt eben dieſes zum Hauptzwecke hat machen müſſen, daß darinnen gewiſſe freye Thaten den Regeln der Vollkommenheit, und beſonders dem Verhältniſſe der Geſchöpfe gegen Gott gemäß freywillig geſchähen § 211, von ſeinen vernünftigen Geſchöpfen alle beyde Pflichten erfordern können? Weil aber die Begierde nach Deutlichkeit der Erkenntniß, ſo bald ſie erfüllet wird, doch Vergnügen ſchafft, und zwar ein ſolches Vergnügen, welches da, wo es zu erlangen iſt, die Endzwecke Gottes nicht hindert; ſo hat man das Wachsthum in einer vollſtändigen und deutlichen Erkenntniß zwar als eine groſſe Wohlthat Gottes anzuſehen, und, ſo weit man dazu gelangen kann, mit Dancke anzunehmen. Man muß es aber deswegen zur Verbindlichkeit zum Glauben ſelbſt nicht vor ſchlechterdings nothwendig achten, oder wo man es nicht hat, oder nicht haben kann, ſich des Glaubens deswegen weigern.

Daß gleichwohl dadurch das Beſtreben nach deutlicher Erkeñtniß nicht gemißbilliget wird.

§ 352.

Drittens leite ich aus meinem Hauptſatze dieſen Satz her: Wenn ein Satz, welcher die Verehrung Gottes und unſere Pflichten gegen ihn betrifft, gleich

Denenjenigen Sätzen, welche unſere Pflichten betreffen, dürfen wir der Unbegreiflichkeit

wegen den Beyfall nicht verſagen.

gleich etwas Unbegreifliches in ſich hält; ſo ſind wir ihn dennoch zu glauben und darnach zu handeln ſchuldig, daferne er nur wenigſtens durch eine ſolche Wahrſcheinlichkeit richtig bewieſen werden kann, welche ſich auf ein äuſſerliches *a poſteriori* bekanntes *Principium* gründet. Ich rede mit Fleiß von einer Wahrſcheinlichkeit, welche aus einem äuſſerlichen Grunde a poſteriori entſtehet. Denn unter den geſetzten Bedingungen kann dergleichen aus dem innerlichen Weſen der vorgeſtellten Sache ſelbſt nicht richtig entſpringen, ſondern ſie würde nur anſcheinend ſeyn. Ich erweiſe meine Regel folgendergeſtalt. Wenn uns etwas bloß unbegreiflich iſt; ſo iſt es eben ſo leicht möglich, daß wir es bloß unſerer Endlichkeit wegen nicht begreifen können, als daß die Unbegreiflichkeit ein Zeichen der Falſchheit oder Unmöglichkeit iſt. So lange nun kein Beweis vor die Wahrheit des Unbegreiflichen geführet werden kann; ſo wäre es, weil doch der Verſtand und deſſen Weſen die einzige mögliche Richtſchnur vernünftiger Thaten in der Natur iſt, den Regeln der Vollkommenheit zuwieder, etwas Unbegreifliches zu glauben: und daher verwerfen wir es mit Recht. Dieſer Grund aber fällt hinweg, wenn die Wahrheit des Unbegreiflichen § 279 beſonders erwieſen werden

kann,

kann, wenn es auch nur wahrſcheinlich wäre. Deswegen läßt ſich alsdenn der Beweis des vorigen Lehrſatzes anwenden. Es iſt nemlich wenigſtens wahrſcheinlich, daß in dieſem Falle das Unbegreifliche wahr ſey. Und weil unter den geſetzten Bedingungen ſich keine Neutralität erwehlen läßt; ſo verbindet uns mithin der Gehorſam und die Liebe gegen Gott, daſſelbige anzunehmen § 349, 350.

§ 353.

Erwieſenen Sätzen, welche unſere Pflichten betreffen, dürfen wir den Beyfall deswegen nicht verſagen, weil wir nicht alle Schwierigkeiten auflöſen können. Wie vielerley Schwierigkeiten es giebt.

Hiermit verbinde ich endlich noch dieſe Regel: **Wir dürfen uns nicht abhalten laſſen, einem Satze, welcher die Religion und ihre Pflichten betrifft, völligen Beyfall zu geben, daferne er nur auf irgend eine Art richtig erwieſen iſt, ungeachtet mancherley Schwierigkeiten, welche wir nur nicht auflöſen können, dabey übrig bleiben.** Es ſind nemlich zweyerley Schwierigkeiten wieder einen Satz möglich. Einige wiederſprechen der Wahrheit des Satzes ſchlechterdings, welche man phaenomena contradicentia nennen kann. Daferne dahero dieſelben ſelbſt auf den Satz vom Wiederſpruche gebauet ſind; ſo zeigen ſie ſchlechterdings die Falſchheit des angenommenen Satzes an, weil kein einziger Gegenbeweis wieder den Satz vom Wiederſpruche etwas vermag, indem ſich gar nicht einmahl ein Verſtand dencken läßt,

läßt, welcher dencken könte, daß wieder-ſprechende Dinge wahr wären. Dahingegen aber läßt ſich wohl ein Verſtand dencken, welcher Dinge begreifen kann, die uns nach unſerer Einſchränckung unbegreiflich ſind, oder welcher Fragen auflöſen kann, welche wir nicht auflöſen können. Es giebt aber auch noch andere Schwierigkeiten wieder einen Satz, von welchen man nicht klar machen kann, daß ſie dem Satze ſelbſt ſchlechterdings wiederſprechen, ſondern man kann nur nicht determinirt zeigen, wie ſie ſich daraus herleiten laſſen, oder man ſiehet nur keine Gründe, aus welchen man determinirt erklären könte, auf was Weiſe ſie damit beſtehen könten, welche phaenomena difficilia heiſſen können. So oft nun dergleichen Schwierigkeiten bey einem Satze vorkommen, welcher von der Verehrung Gottes und von göttlichen Pflichten handelt; ſo läßt ſich der vorige Beweis, warum wir in dergleichen Fällen auch das Unbegreifliche glauben müſſen, wiederum anwenden. Und daher dürfen uns dergleichen Schwierigkeiten nicht abhalten, den Satz nichts deſto weniger mit völligem Glauben anzunehmen.

§ 353.

Wie uns die Betrachtung unſerer Einſchränckung

In Anſehung der dritten und vierten Regel haben wir uns beſonders unſerer Einſchränckung zu erinnern, vermöge welcher

cher wir nicht mehr als ein ſehr kleines Stück von den natürlichen Dingen und von dem unendlich groſſen Reiche der Wahrheiten überſehen. Wenn wir gleich verſichert wären, daß wir die völlige Helfte der natürlichen Wahrheiten völlig verſtünden; ſo dürfte es uns dennoch nicht wunderlich vorkommen, wenn uns viel Dinge unbegreiflich oder in groſſe Schwierigkeit verwickelt blieben. Denn es wäre eben ſo leicht möglich, daß der Grund zu ihrer Auflöſung in der andern Helfte der Wahrheiten läge, welche zu erkennen uns die Kraft oder die Gelegenheit fehlte. Daher hätten wir keinen Grund, die Unbegreiflichkeit oder Schwierigkeit vor ein Kennzeichen der Falſchheit anzuſehen, daferne nur nicht gar Wiederſprüche entſtehen, ob wir gleich auch ohne Gegenbeweis dergleichen Dinge nach den Regeln der Vollkommenheit nicht annehmen konten. Wie viel weniger dürfen wir alſo die in unſere Natur ſo feſt eingeprägte Schuldigkeit, Gott zu gehorchen und zu lieben, verabſäumen, und uns derſelben alsdenn weigern, wenn uns dabey unbegreifliche Geheimniſſe oder Schwierigkeiten übrig bleiben. Daher kann auch der Unglaube, welcher der wahren Religion entgegen geſetzt iſt, ſich auf nichts anders, als auf einen groſſen Hochmuth und auf eine angebohrne oder angewöhnte Wiederſpen-

zu Beobachtung dieſer Pflichten willig machen ſoll.

ſtigkeit wieder die Verbindlichkeit grün-
den § 260.

§ 354.

Vollſtändige Erklärung des vernünftigen Glaubens, wiefern er eine unmittelbahre Pflicht gegen Gott iſt.

Es iſt daher der vernünftige Glaube, welcher eine unmittelbahre Verbindlichkeit gegen Gott iſt, eine Fertigkeit, Gott zu Ehren ſowohl überhaupt nicht alle Wahrheit in Zweifel zu ziehen, als auch inſonderheit diejenigen Wahrheiten mit völligem Beyfalle anzunehmen, und darnach zu handeln, bey denen, wenn wir ſie leugneten, oder zu zweifeln fortführen, wir einer Pflicht gegen Gott zuwieder handeln müſten, wenn ſie nur auf irgend eine Art richtig erwieſen ſind, obſchon die Erkenntniß derſelben nicht diejenige Art von Beweis oder von Begreiflichkeit und Vollſtändigkeit hat, welche wir daran wünſchten.

§ 355.

Vorſichtigkeit bey dem vernünftigen Glauben.

Man hat ſich demnach bey dem vernünftigen Glauben nur zu hüten, daß nicht ein ſchädlicher Einfluß des Willens den Verſtand irre mache, damit man ſich nicht übereile, und einem Satze aus Partheylichkeit mehr oder weniger Beweisgrund zuſchreibe, als er wircklich hat. Dieſes wird vermieden, wenn man die Mittel beobachtet, welche wir § 180 zu Vermeidung des irrenden und zweifelhaften Gewiſſens vorgeſchlagen haben. Man unterſuche nur aufrichtig den Grund, war-

um

um man bey gewiſſen Umſtänden an andern Wahrheiten, welche unſere Pflichten nicht angehen, dennoch nicht zweifele. Wenn man hernach ſeine moraliſche Erkenntniß auf eben den Fuß einzurichten ſuchet; ſo wird man gewiß nicht leicht irre gehen. Jngleichen hat man ſich davor in Acht zu nehmen, daß man nicht die erklärte Verbindlichkeit auch auf ſolche Sätze anwende, davon ſie doch nicht handelt, und davon man, ohne in Gefahr zu ſeyn, Gott zu beleidigen, ſein Urtheil hätte ſuſpendiren können.

§ 356.

Schlüßlich iſt zu Rechtfertigung des vernünftigen Glaubens inſonderheit noch dieſes zu mercken, daß wenn man ſich auch dabey in etwas geirret haben ſolte, ſich derſelbe dennoch, weil er ſich bloß auf Schuldigkeit und Vertrauen auf Gott gründet, niemahls in eine ſchädliche und habituale Wiederſpenſtigkeit wieder die Wahrheit verwandeln könne, wie etwan die Vorurtheile thun § 259. Denn er wird aus eben dem Grunde, warum er ietzo glaubt, zu glauben aufhören, ſo bald er auf einer andern Seite mehr Grund findet, und wird ſich hernach bey dem letztern eben ſowohl als vorher bey dem erſtern, Gott zu Ehren, beruhigen, um nicht ſeinem Verhältniſſe gegen Gott, nemlich ſeiner Schuldigkeit zuwieder zu handeln.

Ein merckwürdiger Unterſchied des vernünftigen Glaubens und der Vorurtheile.

* *

Das IV Capitel, Von den äuſſerlichen Pflichten gegen Gott.

§ 357.

Ob es äuſſerliche Pflichten gegen Gott giebt.

Die bisher erklärten unmittelbahren Pflichten gegen Gott haben allerſeits in innerlichen Handlungen des Gemüths beſtanden, und ſind alſo **innerliche Pflichten gegen Gott** geweſen. Nun iſt es aber ferner möglich, daß wenn wir uns Gott als gegenwärtig vorſtellen, wir auch gewiſſe äuſſerliche Thaten in der Abſicht vornehmen können, daß ſie unmittelbahr ihm zu Ehren und Wohlgefallen gereichen ſollen. Wenn ſich demnach nur zu einigen die Verbindlichkeit erweiſen läßt; ſo giebt es auch **äuſſerliche natürliche Pflichten gegen Gott** § 317.

§ 358.

Wie ſich die innerlichen Pflichten durch äuſſerliche Zeichen zu erkennen geben.

Wer ſich an die innerlichen Pflichten gegen Gott gewöhnet hat, der wird, ſo oft es Gelegenheit giebt, von Gott oder göttlichen Sachen zu reden, Kennzeichen der Ernſthaftigkeit, Demuth und Ehrerbietung an ſich blicken laſſen. Dieſes wird aus jenen als eine nothwendige und unausbleibliche Wirckung folgen, und man wird es in der Abſicht thun, um nicht der Gott ſchuldigen Verehrung zuwieder zu handeln. Wenn uns nun Gott zu einer Sache verbindet; ſo verbindet er uns unſtreitig auch zu demjenigen,

nigen, was davon eine unausbleibliche Wirckung iſt, und zwar mit eben der Nothwendigkeit, mit welcher er uns zu dem erſten verpflichtet. Demnach ſind die natürlichen Kennzeichen der Ernſthaftigkeit und Ehrerbietung gegen Gott, wenn von göttlichen Sachen oder Pflichten gehandelt wird, eine äuſſerliche Pflicht gegen Gott. Daraus folget auch, daß das äuſſerliche Bekenntniß Gottes und der Religion unter die äuſſerlichen Pflichten gegen Gott gehöre, und daß man denſelben nicht verleugnen, noch vielweniger aber nach der Erkenntniß, welche man von ihm hat, iemahls ſchimpflich von ihm reden, oder ihn läſtern dürfe.

Bekenntniß Gottes.

§ 359.

Allein alle dieſe Pflichten betreffen doch nur die äuſſerlichen Umſtände ſolcher Handlungen, welche an ſich betrachtet auch in anderer Abſicht als zur unmittelbahren Verehrung Gottes vorgenommen werden können. Daher kann man ferner fragen, ob es auch eine Verbindlichkeit zu ſolchen äuſſerlichen Thaten gebe, welche ihrer gantzen Beſchaffenheit nach zur unmittelbahren Verehrung Gottes vorzunehmen ſind, und welche man im engern Verſtande den äuſſerlichen Gottesdienſt nennen kann. Und auch dieſe Frage iſt mit ja zu beantworten.

Ob es einen äuſſerlichen Gottesdienſt giebt.

§ 360.

Wir nehmen an uns wahr, daß, wenn wir uns zu den innerlichen Pflichten gegen Gott nicht gnugſam geſchickt befinden, wir uns

Worinnen der äuſſerliche Gottesdienſt beſtehet.

durch gewiſſe äuſſerliche Thaten, nemlich durch eine ausdrückliche Rede mit Gott, vermittelſt mündlichen Betens oder Singens zu Hülfe kommen können. Demnach fordert alsdenn der ſchuldige Eifer in der Tugend, daß wir uns dieſer Mittel bedienen, und wir können unter eben denſelben Bedingungen verſichert ſeyn, daß dergleichen Thaten Gott gefallen. Demnach beſtehet der äuſſerliche Gottesdienſt in ſolchen äuſſerlichen Thaten, welche man mit den innerlichen verknüpfet, um denſelben zu befördern. Hingegen läßt ſich nicht erweiſen, daß Gott an einer äuſſerlichen That an ſich ſelbſt und ohne Abſicht auf eine andere Pflicht, davon ſie ein natürliches Mittel oder Kennzeichen iſt, und zwar, wiefern ſie dergleichen iſt, etwas gelegen ſey, oder daß er dadurch geehret ſeyn wolle, oder geehret werden könne.

§ 361.

Wie er mit andern gemeinſchaftlich geübt werden kann.

In dem äuſſerlichen Gottesdienſte kann ſich entweder einer allein, oder mit andern gemeinſchaftlich üben. Im letztern Falle kommt noch ein neuer Nutzen dazu, nemlich dieſer, daß der innerliche Gottesdienſt auch in andern befördert wird. Es wird demnach alsdenn eine Pflicht gegen andere Menſchen bey dem äuſſerlichen Gottesdienſte mit einer unmittelbahren Pflicht gegen Gott verbunden, welches auch bey allen übrigen äuſſerlichen Pflichten gegen Gott geſchehen kann.

Ende der natürl. Moraltheologie.

Das
Recht der Natur
oder die Lehre von den
natürlichen Pflichten
und
Befugniſſen der Menſchen
gegen einander.

Das I Capitel,
Von dem Rechte der Natur überhaupt.

Das iſt:
Von den Gründen deſſelben, und den mancherley Arten der darinnen vorkommenden Pflichten und Befugniſſe.

§ 362.

Wir reden ietzo von dem Rechte der Natur im engern Verſtande, welches der Inbegriff der natürlichen Pflichten der Menſchen gegen andere Menſchen iſt § 204. Demnach wird auch zugleich von den Befugniſſen der Menſchen gegen einander darinnen gehandelt, welche eben daher entſtehen, wenn keiner Pflicht zuwieder gehandelt wird § 200. Die Fertigkeit, ſeine Pflichten gegen andere Menſchen zu beobachten, wird im engern Verſtande die Gerechtigkeit genennet.

Was das Recht der Natur iſt.

Was die Gerechtigkeit iſt.

§ 363.

Daß ein Recht der Natur ſey, ich meyne, daß uns auch Pflichten gegen andere

Daß ein Recht der Natur ſey.

Menſchen obliegen, iſt daraus klar. Gott will, daß wir durchgängig dasjenige thun ſollen, was der Vollkommenheit Gottes, unſeres eigenen Weſens und aller andern Geſchöpfe, ingleichen auch den Verknüpfungen, darein er ſie geſetzt hat, gemäß iſt, und zwar aus Gehorſam gegen ſeinen Willen § 174. Folglich haben wir dieſe Regel auch in unſerem Thun und Laſſen gegen andere Menſchen zu beobachten.

§ 364.

Aus was vor Gründen das Recht der Natur herzuleiten iſt.

Die Vollkommenheit Gottes.

Hieraus erhellet ſogleich, aus was vor Gründen das Recht der Natur hergeleitet werden müſſe § 181. Nemlich wir haben erſtlich auf die **Vollkommenheit Gottes** zu ſehen, und deswegen werden hier ſowohl die allgemeineſten natürlichen Grundgeſetze, als die Pflichten gegen Gott vorausgeſetzet.

Die Vollkommenheit des menſchlichen Weſens.

Ferner müſſen wir die **Vollkommenheit des menſchlichen Weſens** und die göttlichen Abſichten, welche dadurch erhalten werden ſollen, vor Augen haben § 208, welche auch, wiefern ſie aus dem menſchlichen Weſen folgen, ſchlechterdings in Anſehung aller Menſchen einerley ſind.

Die Verknüpfungen der Menſchen.

Die Geſelligkeit.

Endlich haben wir die **Verknüpfung** wahrzunehmen, welche Gott unter den Menſchen gemacht hat. Dieſelbe beſtehet erſtlich in der **Geſelligkeit**, das iſt, in derjenigen Einrichtung ihres Zuſtandes, vermöge welcher ihre Endzwecke durch gemeinſchaftliche Bemühung erlanget

langet werden müſſen. Nemlich iedweder Menſch hat gewiſſer maſſen einen Ueberfluß an Kräften, welche er nicht alle vor ſich braucht, ſondern andern damit dienen kann. In ſehr vielen andern Dingen aber leidet er wiederum Mangel an ſolchen Kräften, deren er doch nothwendig bedarf, und mit welchen ihm andere zu ſtatten kommen müſſen. Es giebt auch viele Kräfte, mit denen wir überhaupt geſchickter ſind, andern als uns ſelbſt zu dienen, z. E. Krancke zu heilen. Ohne geſellige Hülfe aber kann kein einziger die Endzwecke des menſchlichen Lebens erlangen. Man erwege nur, wie viel Mühe zur Erziehung und zum Unterrichte eines Menſchen gehöret. Wie vieler Menſchen Hände müſſen ihre Arbeit vereinigen, ehe wir derjenigen Dinge habhaft werden können, welche wir zur täglichen Nothdurft oder Beqvemlichkeit gebrauchen? Auch die Leute, welche in der gröſten Einſamkeit leben, müſſen doch erſt von andern, die nicht darinnen gelebet haben, ſeyn erzeuget und erzogen worden. In ihrer Einſamkeit ſelbſt bedienen ſie ſich doch ordentlicher Weiſe noch mancherley Wercke der Kunſt, die ſie dem gemeinſchaftlichen Leben der Menſchen zu dancken haben. Und iſt es nicht gewiß, daß einer auch von dem Guten in der Welt um ſo viel weniger genieſſet, ie einſamer er lebt? Die Natur giebt dem Menſchen

ſchen nicht mehr als bloſſe Fähigkeit, welche er nicht einmahl ſelbſt cultiviren kann, wenn ſie ihm nicht erſt durch eine von andern angefangene Cultur brauchbar gemachet wird. Daher man auch an Leuten, welche zuweilen durch einen Unglücksfall in der Wildniß aufgewachſen ſind, gar einen ſchlechten Unterſchied vom Viehe wahrgenommen hat. Aus dieſem allen erhellet, wie weſentlich dem Menſchen die Geſelligkeit ſey § 212. Noch weiter beſtehet die natürliche Verknüpfung der Menſchen darinnen, daß ſie eine **natürliche Menſchenliebe** haben § 130, und ohne alle menſchliche Geſellſchaft nicht vergnügt ſeyn können. Hierzu kommt endlich noch eine andere natürliche Verknüpfung, welche Gott unter den Menſchen gemacht hat, vermittelſt welcher die Menſchen von andern Menſchen durch die **Erzeugung** ihren Urſprung haben müſſen.

Die Menſchenliebe.

Die Erzeugung.

§ 365.

Grundgeſetze des natürlichen Rechtes.

Hieraus ergeben ſich ſogleich folgende Grundgeſetze. **Wir ſind 1) ſchuldig, alle Menſchen darum, weil ſie von Gott geliebet, und als letzte Endzwecke § 210 angeſehen werden, vermöge der Liebe, welche wir Gott ſchuldig ſind, ebenfalls wahrhaftig zu lieben.** Denn da wir Gott die höchſt mögliche Liebe ſchuldig ſind § 239; ſo müſſen wir auch diejenigen, welche von ihm geliebet

bet werden, eben deswegen lieben, weil ſie von ihm geliebet werden. Denn ſonſt wäre in der Liebe keine Bemühung, die Endzwecke des Geliebten als ſeine eigenen anzuſehen, und demſelben, ſo viel möglich, ähnlich zu werden, welches der Liebe wiederſpräche § 326. Zu eben dieſer Pflicht iſt auch eine Verbindlichkeit der Klugheit vorhanden § 262, weil wir uns hierdurch unſer Leben ſelbſt angenehm, und andere uns zu dienen geneigt machen. **Alle Menſchen ſind 2) verbunden, geſellig zu leben,** das iſt, ihre Kräfte auf eine geſellige Art zu allgemeiner Beförderung der guten Endzwecke Gottes vor die Menſchen anzuwenden, und alles dasjenige zu beobachten, was zu der Wohlfahrt der menſchlichen Geſellſchaft nöthig oder nützlich iſt. Hierzu iſt ebenfalls wiederum die ſtärckſte Verbindlichkeit der Klugheit zugleich vorhanden. Denn da die menſchliche Natur von Gott geſellig eingerichtet iſt; ſo werden wir uns ſonſten ſelbſt unausbleiblichen Schaden zufügen, und von andern als Feinde des menſchlichen Geſchlechts angeſehen werden. Aus beyden zugleich fließt 3) **daß die Menſchen die geſelligen Dienſte einander aus einer aufrichtigen Liebe zu leiſten verpflichtet ſind, und zwar aus einer ſolchen Liebe, welche ſich auf die Liebe und den Gehorſam zu Gott gründet.** Denn

da

da alle Menſchen letzte Zwecke Gottes ſind; ſo bringt es auch die Vollkommenheit ihres Weſens mit ſich, daß wir ihre Wohlfahrt nicht bloß als ein Mittel vor uns, ſondern ſelbſt als einen letzten Zweck wollen müſſen, und mithin müſſen wir ſie beſtändig lieben. Da ferner der Grund der Verbindlichkeit zu dieſer Liebe eben die Abſichten und Einrichtungen Gottes ſind; ſo muß auch dieſelbe aus Liebe und Gehorſam gegen Gott geleiſtet werden. Und da ſich dieſelbige durch nichts anders, als durch die geſellige Beförderung guter Abſichten thätig erzeigen kann; ſo muß auch die auf die Liebe und den Gehorſam gegen Gott gebauete Menſchenliebe bey Leiſtung der geſelligen Dienſte iedesmahl ein Bewegungsgrund ſeyn. Es erfordert ſolches auch die Klugheit, theils in Abſicht auf uns ſelbſt, indem uns dadurch die geſelligen Dienſte, dazu uns auch unſer eigener Nutzen verbindet, angenehm werden, und wir dergleichen auch von andern deſto eher erwarten können, wie ſchon erinnert worden; theils aber auch in Abſicht auf die gemeine Wohlfahrt. Denn wenn zu den geſellſchaftlichen Dienſten nicht die Liebe der Bewegungsgrund iſt; ſo werden ſie unſicher, und unendlichen Ausflüchten derjenigen ausgeſetzet, welche entweder nur auf das Gegenwärtige, oder nur auf ſich ſelbſt und ihren Privatnutzen zu ſehen pfle-

gen.

gen. Endlich weil auch alle übrige weſentliche Verknüpfung, welche Gott unter den Menſchen gemacht hat, mit zu den Endzwecken gehöret, welchen uns Gott gemäß zu handeln verbindet: So ſind wir 4) ſchuldig, auch alles übrige zu beobachten, was der Verknüpfung der Menſchen und ihrer phyſicaliſchen Dependenz von einander gemäß iſt, daraus die Pflichten der Eltern und Kinder gegen einander zum Theil flieſſen werden.

§ 366.

Wenn alle Menſchen tugendhaft wären, und zwar mit einerley Ernſt ihrer Bemühung; ſo würden ſie alle von Gott gleich viel geliebet. Demnach müſten wir auch alle gleich viel lieben. Da ſie aber dieſes nicht ſind, und gleichwohl die ſchuldige Menſchenliebe ſich auf die Liebe zu Gott gründen muß; ſo müſſen wir iedweden um ſo vielmehr lieben, ie mehr er ſeiner Tugend wegen von Gott geliebet wird. Jedoch bleibt ſo viel übrig, daß wir ſie alle als abſolute Endzwecke Gottes anſehen und wircklich lieben ſollen, ingleichen daß wir allen einerley natürliche Rechte zugeſtehen, das iſt, uns gegen alle ſo aufführen ſollen, wie wir, wenn wir uns in Gedancken an ihre Stelle ſetzen, ſolches mit Recht fordern zu können, vermeynen würden. Denn dieſe Pflichten folgen nicht

Wiefern man alle Menſchen zu lieben verbunden ſey.

aus dem Gemüthszuſtande der Menſchen, ſondern aus ihrem Weſen. Und das iſt die Meynung, wenn man ſagt, man ſolle alle Menſchen als ſich ſelbſt lieben. Die Liebe wird alsdenn in einem etwas weitern Verſtande genommen, nemlich vor die bloſſe Neigung, das Wohlſeyn desjenigen zu befördern, was wir lieben, in welchem Verſtande es auch eine Liebe sein ſelbſt giebt § 125, 127. Wir ſind demnach in zweyerley Verſtande ſchuldig, alle Menſchen als uns ſelbſt zu lieben, nemlich es ſoll erſtlich geſchehen, mit eben der Art von Neigung, ihr Beſtes zu befördern, welche wir gegen uns ſelbſt haben, dergeſtalt, daß wir ihre Wohlfahrt eben ſowohl nicht als ein bloſſes Mittel, ſondern ſelbſt als einen Zweck anſehen, wie wir unſere eigene Wohlfahrt auf dergleichen Art wollen. Beydes ſollen coordinirte Endzwecke ſeyn, welche aber der Liebe gegen Gott ſubordinirt ſind § 16, 17. Zum andern ſollen wir allen Menſchen mit uns einerley Rechte zugeſtehen, das iſt, diejenigen, darzu wir berechtigt zu ſeyn glauben würden, wenn wir ietzo an ihrer Stelle wären, unter der Bedingung, daß wir richtig und unpartheyiſch urtheilten, und unſer gnugſam unterrichtetes Gewiſſen unpartheyiſch darüber befragten. Auſſer der bisher erklärten ſchuldigen Menſchenliebe giebt es auch noch andere Arten der beſondern

Was die Regel heiſſet, man ſolle alle Menſchen als ſich ſelbſt lieben.

dern Liebe der Menſchen gegen einander, z. E. der Ehegatten, der Freunde, der Anverwandten, welche unter den gehörigen Bedingungen ebenfalls nöthig und unverwerflich ſind, iedoch aber mit der natürlichen Pflicht der Menſchenliebe nicht verwirret werden müſſen.

§ 367.

Welches die Hauptpflicht des natürlichen Rechtes iſt. Wodurch ſie beſtimmt gemacht wird.

Die Hauptpflicht des natürlichen Rechts demnach iſt **die allgemeine auf die Liebe zu Gott gegründete Menſchenliebe.** Und zu dieſer werden durch Betrachtung der Verknüpfungen, welche Gott unter den Menſchen gemacht hat, und beſonders durch die geſellige Einrichtung der menſchlichen Natur die nöthigen Determinationen hinzu geſetzet, das iſt, es wird dadurch beſtimmt, was in unſerem Thun und Laſſen der ſchuldigen Liebe gegen andere Menſchen in der Welt gemäß ſey.

§ 368.

Der Gewiſſenstrieb iſt der Erkenntnißgrund des natürlichen Rechtes a poſteriori.

Wir haben bisher gezeiget, wie die Hauptpflichten des natürlichen Rechtes ſich aus ihren Gründen durch deutliche Schlüſſe herleiten laſſen. Da aber nicht alle Menſchen die Scharfſinnigkeit dazu beſitzen, und die Uneinigkeit unter den Gelehrten ſelbſt ſehr groß iſt; weil auch ferner die Erkenntniß der Pflichten des natürlichen Rechtes in allzu groſſe Unſicherheit geſtellet wäre, und vielleicht unter vielen Völckern längſt gar erloſchen ſeyn würde,

wenn Gott dieſelbe auf das eigene Nachſinnen der Menſchen hätte ankommen laſſen: So iſt uns deswegen zur Beförderung derſelben der **Gewiſſenstrieb** als ein **Erkenntnißgrund des natürlichen Rechtes** *a poſteriori* eingepflantzet § 136, 178, 179. Wir haben vermöge deſſelben eine natürliche Empfindung von dem, was recht und billig iſt, welche uns auch zur Geſchwindigkeit in Beurtheilung moraliſcher Dinge wohl zu ſtatten kommt. Weil ſich aber das Gewiſſen, wie andere Grundtriebe, auch verirren kann; ſo müſſen wir die Empfindungen deſſelben, ſo viel möglich, in deutliche Schlüſſe zu verwandeln ſuchen, oder uns wenigſtens hüten, daß uns nicht die Eigenliebe oder andere verderbte Neigungen partheyiſch machen § 180. Wer ſich auf dieſer Spuhr eine Zeitlang geübt hat, dem wird hernach ſein Gewiſſen leicht und ſicher ſagen, was gut oder böſe ſey, und er wird damit auch in ſolchen Fragen fortkommen können, wo ſeine Scharfſinnigkeit noch nicht hinlänglich iſt, von allem deutliche Rechenſchaft zu geben.

§ 369.

Was man unter der Billigkeit verſtehet.

Eben auf dieſen doppelten Erkenntnißgrund, wodurch wir von unſern Pflichten unterrichtet werden, gründet ſich auch der Unterſchied von dem, was wir **Schuldigkeit** oder Gerechtigkeit, und was wir **Billigkeit** nennen. Zuweilen brauchen wir

das

das Wort Schuldigkeit und Billigkeit als gleichgültig, wenn wir z. E. von einer Sache ſagen, ſie ſey gerecht und billig. Und alsdenn iſt die Schuldigkeit und Billigkeit nur der Art der Erkenntniß nach unterſchieden. Nemlich wir nennen Schuldigkeit dasjenige, wozu wir die Verbindlichkeit erweiſen zu können glauben. Und eben dieſes heißt Billigkeit, wiefern wir die natürliche Verbindlichkeit dazu auch im Gewiſſen empfinden. Wenn wir aber die Schuldigkeit und Billigkeit einander entgegen ſetzen; ſo ſagen wir eigentlich von demjenigen, daß es dennoch die Billigkeit, obwohl nicht die Schuldigkeit erfordere, wovon wir im Gewiſſen empfinden, daß es gethan oder gelaſſen werden müſſe, wenn man die Liebe und Redlichkeit zum Grunde legt, und die Sache nicht nach den allgemeinen Gründen, welche ſich in allgemeinen Sätzen beſtimmen laſſen, und welche deswegen für allgemein gehalten werden, weil ſie wenigſtens in den meiſten Fällen zutreffen, ſondern nach den gegenwärtigen Specialumſtänden beurtheilet. z. E. ein Mann hat nur die Schuldigkeit, ſeine Frau zu ernähren, die Billigkeit aber kann erfordern, daß er ſich auch ihrer Anverwandten annimmt, nur daß ſich daraus keine allgemeine Regel machen läßt. Die Billigkeit iſt demnach in dieſem Verſtande nichts anders, als eine empfundene

Schuldigkeit, bey beſondern Umſtänden, aus welcher man ſich aber keine allgemeine Regel zu machen getrauet. Sie iſt alſo eine Gattung von den Empfindungen des Gewiſſens.

§ 370.

Was das Principium des natürlichen Rechtes iſt.

Es iſt eine gewöhnliche Frage, welches das Principium des natürlichen Rechtes ſey, welche wir nunmehro deutlich beantworten können. Man fraget nemlich entweder nach dem principio conſtitutivo, oder dem **Realgrunde** § 164, das iſt, was die Regeln des natürlichen Rechtes zu Geſetzen mache; ſo iſt, wie bey allen natürlichen Geſetzen, alſo auch bey den Pflichten gegen andere Menſchen inſonderheit, als einer Gattung derſelben, zu antworten: daß ſolches der Wille Gottes ſey § 165. Auſſer dem würden die Regeln des natürlichen Rechtes bloſſe Klugheitsregeln ſeyn, zu welchen die Natur der Dinge ſelbſt und die natürliche Verknüpfung derſelben der Realgrund, oder das Principium conſtitutivum wäre. Oder man will den **Erkenntnißgrund** des natürlichen Rechtes wiſſen. Und dieſes kann man entweder ſubjective verſtehen, und nach der Kraft fragen, wodurch es erkannt wird; ſo iſt ſolches die **Vernunft**, welche durch das **Gewiſſen** unterſtützet wird. Oder man meynet es objective, und will die Begriffe beſtimmet haben, aus welchen es

es durch richtige Schlüſſe hergeleitet werden kann. Und alsdenn iſt das Principium die menſchliche Natur und ihre Verhältniſſe gegen Gott, ingleichen die Art und Weiſe, wie die Menſchen auf der Welt mit einander verknüpfet ſind. Man kann auch den objectiviſchen Erkenntnißgrund noch genauer beſtimmen, und ein höchſtes Grundgeſetz wiſſen wollen, aus welchem ſich das Recht der Natur im engern Verſtande, das iſt, alle Pflichten und Befugniſſe der Menſchen gegen einander herleiten laſſen, und welches alſo den nächſten Erkenntnißgrund zur Beſtimmung der Pflichten der Menſchen gegen einander abgeben kann. Und alsdenn muß man, wenn man die von uns in der Ethik und natürlichen Moraltheologie erwieſenen Pflichten vorausſetzet, und annimmt, daß ſie hieher appliciret werden müſſen, die Menſchenliebe und die Verknüpfung der Menſchen unter einander, beſonders die Geſelligkeit zuſammen nehmen. Jene würde ohne dieſe gröſtentheils uncharacteriſtiſch und unbrauchbar ſeyn. Die Geſelligkeit alleine aber wäre noch kein hinlänglicher Erkenntnißgrund zu allen Pflichten des natürlichen Rechtes; wie denn auch keines von beyden, wenn nicht die in den vorigen Wiſſenſchaften von uns erwieſenen Pflichten vorausgeſetzet, und hieher appliciret

werden, eine wahre und geſetzliche Verbindlichkeit ausmachte.

§ 371.

Höchſtes Grundgeſetz des natürlichen Rechtes.

Demnach iſt das höchſte Grundgeſetz des natürlichen Rechtes dieſes: **Führe dich gegen andere alſo auf, wie es der Vollkommenheit ihres Weſens und ihrem Verhältniſſe gegen Gott, und wie es der Verknüpfung, welche Gott unter den Menſchen gemacht hat, gemäß iſt.** Oder wenn man es determinirter abfaſſen will, ſo wird es alſo heiſſen: **Laß dich den Gehorſam und die Liebe gegen Gott antreiben, alle Menſchen um ſeinet willen zu lieben, und, weil ſie mit dir zu einerley Endzwecken erſchaffen ſind, ihnen allen einerley natürliche Rechte zuzugeſtehen, und aus Liebe alles dasjenige beyzutragen, was zu geſellſchaftlicher Beförderung der göttlichen Abſichten mit allen durch alle nöthig und nützlich, und den Verknüpfungen der Menſchen gemäß iſt.**

§ 372.

Ob die Verbindlichkeit des natürlichen Rechtes auf den Willen Gottes gebauet werden müſſe.

Ich weiß wohl, daß einige in den Gedancken ſtehen, das Recht der Natur brauche nicht auf den Willen Gottes, ſondern nur auf die geſellige Natur der Menſchen und auf ihre Vollkommenheit und Glückſeligkeit gebauet zu werden; da es denn noch darzu den Vorzug haben würde, daß es ei-

nen Atheiſten ſowohl, als einen Verehrer Gottes verbände. Allein wenn man dieſes thun will; ſo muß man die Verbindlichkeit der Regeln des Rechts der Natur bloß darauf gründen, daß ſie die einzigen oder beſten Mittel unſerer eigenen Wohlfahrt, und des beſtändigen Wachsthums unſerer Vollkommenheit wären. Nun iſt dieſes zwar wahr, ſie ſind die einzigen Mittel der allgemeinen Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechtes; Und dieſe ſind ferner auch die ſicherſten Mittel der Wohlfahrt einzeler Perſonen inſonderheit. Und in ſo ferne muß auch ein Atheiſte ſolche Regeln zugeben, dazu ihn die Natur der Dinge ſelbſt, und ſeine eigenen weſentlichen Endzwecke verbinden. Allein deswegen muß man Gott und die Verbindlichkeit ſeines Willens nicht etwan aus dem Rechte der Natur herauslaſſen. Man darf ja nur die Verbindlichkeit, welche uns auch die bloſſe Klugheit ſelbſt zu den Regeln des natürlichen Rechts aufleget, iedesmahl mit anmercken. Wolte man aber dieſelbe für die einzige Verbindlichkeit darzu ausgeben; ſo hören die Regeln gar auf, wahre Geſetze zu ſeyn. Und ſo bald ſie dieſes zu ſeyn aufhören; ſo läßt ſich auch die Verbindlichkeit der Klugheit ſelbſt in allen einzeln Fällen nicht wieder alle Ausflüchte mehr retten. Denn ich habe ſchon § 176 erinnert, daß einer vorgeben kann, es würde

freylich zwar in der Welt am beſten ſte-
hen, wenn alle Menſchen die Regeln des
natürlichen Rechtes beobachteten: Da
aber die wenigſten ſolches thäten; ſo müſſe
man ſich nach der Zeit richten, und es wer-
de, wie man ſagt, eine Schwalbe keinen
Sommer machen. Dieſen Einwurf kan
einer bey den Pflichten der Gerechtigkeit
und Redlichkeit gegen andere Menſchen
gar oft machen, und durch beſondere indi-
viduale Umſtände kan es manchmahl völ-
lig ſo ſcheinen, als ob einer durch Aus-
übung gewiſſer Ungerechtigkeiten das ge-
wiſſe vor das ungewiſſe nähme. Redet
man vollends gar nur von der zeitlichen
Glückſeligkeit, und ſetzet die Unſterblich-
keit der Seele, und die zukünftigen Be-
ſtrafungen und Belohnungen aus den Au-
gen, welche nicht anders als aus dem Wil-
len Gottes und deſſen weſentlicher Voll-
kommenheit erwieſen werden können: ſo
werden die Beweiſe noch vielmehr entkräf-
tet. Denn es kan einer dencken, er brau-
che nicht auf die Mittel der allgemeinen
Wohlfahrt, ſondern nur auf ſich und auf
dasjenige zu ſehen, was ihm zuträglich
ſcheinet; andere möchten auch ſehen, wie
ſie zu rechte kämen. Weil er ſonſt ein müh-
ſames und elendes Leben würde führen
müſſen, und zu Vermeidung deſſelben
bey der Tugend keine Hoffnung vor ſich ſä-
he; ſo kan er meynen, wenn ſich eine Ge-

legen-

legenheit darbietet, da es wahrſcheinlicher iſt, durch laſterhafte Thaten die Mittel ſeines eigenen zeitlichen Wohlſeyns zu erlangen, er habe Grund, ſein Glück vielmehr auf dieſe Art zu verſuchen. Es gehe zwar den Laſterhaften manchmahl übel; Allein es gehe den Tugendhaften auch nicht immer wohl, und man werde vielleicht mehr Exempel finden, da Leute durch Falſchheit und Ungerechtigkeit, als da ſie durch ſtrenge Tugend in gute Umſtände gekommen wären. Wenn die Sache aufs ſchlimmſte laufe; ſo könne er doch nur das Leben verlieren, welches er, wenn es das Ende aller Dinge iſt, nicht ſehr achten wird. Dergleichen Ausflüchte laſſen ſich durch nichts wiederlegen, als durch die Gewißheit des göttlichen Befehles, und der Schuldigkeit gegen denſelben, und durch die unveränderliche Gerechtigkeit Gottes, welche ſich mit der Zeit nothwendig offenbahren wird. Da ſich nun alle dieſe Wahrheiten aus der Vernunft richtig erweiſen laſſen, wie in dem erſten und andern Cap. der Ethik geſchehen: ſo wäre es ja wohl von denenjenigen, welche dergleichen Beweis führen können, eine groſſe Einfalt, wenn ſie ſich deſſelbigen nicht zu Befeſtigung des natürlichen Rechtes bedienen wolten. Weiter iſt auch zu erwegen, daß viele Pflichten des natürlichen Rechts gar würden wegbleiben müſſen, wenn man nicht daſ-

ſelbige auf eine göttliche geſetzliche Verbindlichkeit gründete. Nehmlich alle diejenigen blieben hinweg, welche aus den göttlichen Eigenſchaften, und dem Verhältniſſe der Menſchen gegen Gott herflieſſen, und welche eben das Hauptwerck ausmachen. Und endlich iſt es ja genug, daß wir erwieſen haben, daß das natürliche Recht ſeine ſtärckſte und wahre geſetzliche Verbindlichkeit von dem Willen Gottes bekomme, welche Beweiſe diejenigen wohl unumgeſtoſſen laſſen ſollen, welche ſich einbilden, es laute etwas um ſo viel philoſophiſcher, ie weniger darinnen von Gott Erwehnung geſchiehet. Warum ſolten wir alſo den Regeln der Wahrheit und Vollſtändigkeit muthwillig zu wieder handeln?

§. 373.

Was davon zu halten iſt, wenn man ein anderes Principium des natürlichen Rechts ſetzet.

Die Weltweiſen ſind wohl kaum in irgend einer Sache ſo uneinig, als in der Frage, worinnen das Principium des natürlichen Rechts beſtehe? Ob eines ſey, und welches es ſey? Da ich ietzo weder eine philoſophiſche Hiſtorie zu ſchreiben, noch die Meynungen anderer zu beurtheilen die Abſicht habe; ſo wäre es überflüſſig, mich in die Erzehlung und Wiederlegung vieler Meynungen einzulaſſen. Ich erinnere davon kürtzlich nur ſo viel, daß andere, wie ferne ſie von denen bisher erwieſenen Sätzen abgehen, entweder ein ſolches

Principium beſtimmen, daraus zwar eben die materialen Pflichten, aber nicht eben das Formale § 177, oder wie gemeiniglich geſchiehet, auch wohl nur ein Theil von den materialen Pflichten mit Hinweglaſſung der übrigen herflieſſet. Es muß ſich hernach bey manchen dieſe oder jene Pflicht durch ſehr wunderliche Schlüſſe aus ſeinen Grundſätzen herleiten laſſen, bloß weil ſie einmahl daraus demonſtriret werden ſoll, und gleichwohl natürlicher Weiſe nicht daraus folget.

§ 374.

Man kan die Pflichten gegen andere Menſchen erſtlich alſo erklären, wie ſie allen Menſchen obliegen, wenn gleich keine Republicken wären. Und dieſes nennet man das **Recht der Natur im engeſten Verſtande**. Hieraus kan man hernach ſo wohl die Nothwendigkeit der Republicken, als auch die Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen gegen einander erweiſen, welches das Jus Publicum univerſale, oder **allgemeine Staatsrecht** heiſſet. Endlich kan man auch daſſelbe zu Beſtimmung der Pflichten und Befugniſſe ganzer freyer Völcker gegen einander anwenden, welcher Theil das **allgemeine Völckerrecht** genennet wird. Wir wollen ietzo alles dreyes mit einander verbinden. Eintheilung des Rechts der Natur.

§ 375.

§ 375.

Das Recht der Natur iſt ſo alt die Welt.

Aus dem, was bisher erwieſen worden, wird man erkennen, daß das Recht der Natur ſo alt als die Welt ſey, ob es gleich allererſt in neuern Zeiten ſyſtematiſch als eine beſondere Wiſſenſchaft vorgetragen worden. Je mehr die Pflichten deſſelben leichte zu erkennen und den Sinnen nahe geweſen ſind, deſto mehr ſind alle Menſchen darauf, beſonders durch Anleitung ihres Gewiſſentriebes, gefallen, da hingegen die meiſten vieles, was mehr Fleiß und Nachſinnen brauchte, hinweggelaſſen haben, z. E. welcher vernünftige Menſch hat wohl nicht den Satz zugegeben, daß man dasjenige andern nicht anthun ſolle, wovon man nicht will, daß ſie es uns anthun ſollen. Deñ dieſer Satz iſt ſehr leicht einzuſehen, dahingegen der andere ſchon nicht mit einer ſolchen Allgemeinheit erkannt geworden zu ſeyn ſcheinet, daß man nehmlich andern auch dasjenige erweiſen ſolle, was man von ihnen verlanget, welches viel weiter als das vorige gehet. Doch findet man bey den Alten allenthalben Spuhren, daß ſie ſo wohl den Grundſatz von der ſchuldigen Menſchenliebe, als von der Geſelligkeit, ingleichen daß ſie eine aus dem göttlichen Willen herrührende Verbindlichkeit zugegeben haben, obgleich ihre Erkenntniß mangelhaft geweſen, und ſie ihre Meynung nicht einmahl wie das andere zureichend

chend zu erklären und zu beweiſen gewuſt haben. Hätten ſie das letztere nicht geglaubet, wie könnten ſie denn Gott eine Strafgerechtigkeit zugeeignet, oder wie könnten die vernünftigſten unter ihnen geglaubet haben, daß die Uebertreter der natürlichen Pflichten auch nach dem Tode geſtrafet würden.

§ 376.

Eintheilungen der Pflichten, welche im Rechte der Natur vorkommen.

Wir haben nunmehr noch die unterſchiedenen **Arten der Pflichten und Befugniſſe**, welche in dem Rechte der Natur vorkommen, aus einander zu ſetzen, und etliche zu der Application derſelbigen gehörige Lehrſätze zu erwegen. Es ſind hier vor allen Dingen die Eintheilungen der Pflichten, in **nothwendige und zufällige**, und der nothwendigen in abſolute und hypothetice **nothwendige** § 183, ingleichen in **determinirte** und **undeterminirte** § 188 zu wiederholen. Zu dieſen wollen wir noch folgende hinzuſetzen.

Nothwendige und zufällige, abſolute und hypothetice nothwendige, determinirte und undeterminirte Pflichten.

§ 377.

Bloße Liebespflichten und Erſetzungspflichten.

Die beyden nächſten Gründe von den Pflichten des natürlichen Rechts waren die Menſchenliebe und die Verknüpfung der Menſchen, beſonders die Geſelligkeit § 367. Die Regel der Geſelligkeit beſtehet darinnen, daß wir diejenigen Kräfte, wodurch wir der menſchlichen Geſellſchaft dienen können, auch zum Dienſt derſelben wircklich anwenden § 365, daraus aber

eben

eben folget, wenn wir uns umgekehrt das Verhältniß anderer gegen uns vorſtellen und erwegen, daß uns Gott eben die Rechte wie andern Menſchen verliehen, daß wir zugleich das Recht haben, von andern Leuten davor ein gleiches zu fordern. Jedoch da das Unvermögen anderer zur Vergeltung bey gewiſſen Umſtänden, deswegen nicht unſere Verbindlichkeit ihnen zu dienen aufheben kann: ſo hat man darum die Pflichten des natürlichen Rechts in **bloſſe Liebespflichten** (officia gratuita) welche man ohne Abſicht auf eine Erſetzung, und in **Erſetzungspflichten** (officia mutuae compenſationis) welche man mit Abſicht auf eine billige Erſetzung leiſtet, einzutheilen. Die letztern kann man auch **Pflichten der geſelligen Hülfe** insonderheit nennen.

§ 378.

Pflichten der Nothwendigkeit und Beqvemlichkeit.

Die göttlichen Hauptabſichten, welche wir in dem andern Capitel der Ethik erkläret haben, ſind in Anſehung aller Menſchen einerley. Nehmlich der vornehmſte Zweck iſt die Tugend, welcher die Erhaltung und Sicherheit des Lebens und die nothwendigen Mittel der Tugend und des Lebens ſchon vorausſetzet. Der Nebenzweck iſt die zeitliche Glückſeligkeit. Alle Mittel ſind mit ihrem Endzwecke entweder als eintzige Mittel verbunden, oder als ſolche, an deren ſtatt auch andere vorhanden

den geweſen wären. Daher ſind die Pflichten des Rechtes der Natur in ſolche einzutheilen, welche **Pflichten der Nothwendigkeit** ſind, und welche es nicht ſind. Unter den **Pflichten der Nothwendigkeit** verſtehe ich ſolche, welche als eintzige Mittel mit dem menſchlichen Hauptzwecke verknüpft ſind. Diejenigen Pflichten, welche nicht von dieſer Art ſind, betreffen entweder nur die Beförderung des Nebenzweckes, da ſie denn **Pflichten der Beqvemlichkeit** genennet werden, oder ſie ſind wenigſtens keine eintzigen Mittel zum Hauptzwecke.

§ 379.

Pflichten der Sicherheit und der thätigen Hülfe.

Was den göttlichen Abſichten in der Welt gemäß iſt, müſſen wir thun und das Gegentheil unterlaſſen. Demnach ſind die Pflichten des Rechts der Natur entweder **Pflichten der Sicherheit**, oder **Pflichten der thätigen Hülfe.** Jene, welche man auch **negative** nennen kan, beſtehen darinnen, daß man unterlaſſe, was die göttlichen Abſichten unter den Menſchen hindert. Dieſe, welche auch **poſitive** heiſſen können, kommen darauf an, daß man dasjenige thue, was die göttlichen Abſichten mit den Menſchen befördert. Aus einer poſitiven Pflicht entſtehet allemahl zugleich eine negative, aber nicht eben allezeit umgekehrt § 184, z. E. ich bin verbunden, niemanden iemahls zu

beleidigen, aber nicht eben einem iedweden mit meinen Kräften in allen Verrichtungen beyzuſtehen.

§ 380.

Pflichten gegen einzelne Perſonen und gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft.

Bey einer Pflicht gegen andere haben wir entweder die Abſicht, daß ſie einer oder mehr beſtimmten Perſonen unmittelbar zum Beſten gereichen ſoll, oder daß ſie vielen, oder gar allen indeterminate zum Beſten gereichen ſoll. Daher ſind die Pflichten des natürlichen Rechtes in Pflichten gegen einzelne Perſonen und Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft einzutheilen. Eine gemiſchte Gattung iſt es, wenn eine Pflicht zwar vielen unbeſtimmten Perſonen, welche aber doch allerſeits Glieder einer beſtimmten Geſellſchaft ſind, zum Beſten gereichen ſoll, z. E. wenn wir unſerem Vaterlande dienen.

Gemiſchte Pflichten.

§ 381.

Die Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft ſind entweder Pflichten des gemeinen Nutzens oder der gemeinen Sicherheit.

Bey allen Endzwecken, welche durch die Pflichten des Rechts der Natur erhalten werden ſollen, iſt nicht nur darauf zu ſehen, daß ſie in dieſem oder jenem einzeln Falle erhalten werden, ſondern man hat auch vor ihre Sicherheit überhaupt zu ſorgen. Und was ein einziges Mittel ihrer Sicherheit iſt, das iſt eben ſo wohl eine Pflicht; denn das unſichere iſt, inſofern es unſicher iſt, vor nichts zu halten. Weil nun die Erhaltung der Sicherheit der

menſchlichen Zwecke ein Gut vor alle Menſchen iſt: ſo hat man die zwey Gattungen der Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft wohl zu unterſcheiden. Die eine, welche man **Pflichten des gemeinen Nutzens** nennen kan, beſtehet darinnen, wenn man poſitive der menſchlichen Geſellſchaft zu dienen ſuchet. Die andere, welche man **Pflichten der gemeinen Sicherheit** nennen kan, kömmt darauf an, daß man dasjenige unterlaſſe, wodurch die Sicherheit der menſchlichen Endzwecke Abbruch leiden könnte. Es iſt zu mercken, daß wir zu den Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft nicht eben erfordern, daß ſie allen Gliedern derſelben in der That zu Nutzen kommen ſollen, ſondern nur, daß man die Abſicht dabey habe, daß ſie vielen oder allen ohne Beſtimmung der Perſonen nutzen ſollen. Denn man iſt niemahls verſichert, daß eine geleiſtete Pflicht allen Menſchen nutzen werde. Denn wenn einer oder der andere den dadurch erwieſenen Dienſt übel anwendet; ſo höret auf dieſer Seite der Nutzen davon auf.

Erinnerung, wie die Pflichten gegen die menſchliche Geſellſchaft zu verſtehen ſind.

§ 382.

Was inſonderheit die Pflichten der gemeinen Sicherheit anlanget: ſo iſt zu deren richtigem Verſtande zu mercken nöthig, daß zur Sicherheit der menſchlichen Endzwecke zweyerley erfordert wird, nemlich

Zweyerley Grund der Pflichten der gemeinen Sicherheit.

erſtlich, daß alle Menſchen in dem Stande der Möglichkeit erhalten werden, die guten Zwecke Gottes vor dieſelben, wenn ſie ihre Kräfte nur ſelbſt tugendhaft anwenden wollen, erlangen zu können; zum andern, daß, ungeachtet es um die Tugend ſchlecht ſtehet, dieſelben doch noch in der Welt ſo gut als möglich erreichet werden, und wenigſtens das Materiale derſelben § 177, und wenigſtens in den meiſten Fällen gewiß erhalten werden möge. Was zu dieſen zwey Stücken der gemeinen Sicherheit ein einziges und nothwendiges Mittel iſt, zu deſſen Beobachtung leget uns das Recht der Natur eine Verbindlichkeit auf.

§ 383.

Pflichten, welche eine innerliche oder äuſſerliche Verbindlichkeit oder beyde zugleich haben.

Hieraus flieſſet eine neue Eintheilung der Verbindlichkeit, welche wir zu den Pflichten des natürlichen Rechts haben. Es iſt nehmlich dieſelbe entweder eine innerliche oder äuſſerliche Verbindlichkeit; daher auch die Pflichten in ſolche, die eine innerliche oder äuſſerliche Verbindlichkeit, oder beyde zugleich haben, einzutheilen ſind. Eine innerliche Verbindlichkeit haben wir zu einer Pflicht in denjenigen Fällen, wo der materiale Zweck, dazu ſie ein Mittel ſeyn ſoll, in der That befördert wird. Hingegen haben wir alsdenn eine bloß äuſſerliche Verbindlichkeit dazu, wenn durch unſer

unſer Thun und Laſſen der eigene Zweck deſſelben zwar nicht befördert wird, oder wenn wir wenigſtens nicht wiſſen, ob er befördert wird, da wir aber die Pflicht um der allgemeinen Sicherheit menſchlicher Zwecke willen gleichwohl beobachten müſſen, damit nicht gewiſſe Umſtände, an welche zum gemeinen Beſten gewiſſe Befugniſſe oder Pflichten haben verknüpft werden müſſen, ihre Kraft verlieren, oder geſchwächet werden. Z. E. wenn ein König ein Geſetz giebt, das dem Lande nützlich iſt; ſo haben die Unterthanen eine innerliche Verbindlichkeit, es zu halten. Giebt er aber eines, das in der That nicht nützlich iſt, ob es gleich von ihm davor gehalten wird; ſo haben ſie doch eine äuſſerliche Verbindlichkeit zu gehorchen. Es kan auch beydes zuſammen kommen. Beydes aber iſt bey dem einmahl vorhandenen Zuſtande der Welt eine göttliche und wahre Verbindlichkeit. Denn man kan um der allgemeinen Sicherheit willen den Menſchen in den meiſten Pflichten des Rechtes der Natur die Befugniß nicht einräumen, allererſt zu fragen, ob der dadurch zu befördernde Endzweck auch wircklich befördert werde, und ſich nach der Nachricht, die ſie davon haben, und nach ihrem Urtheile zu richten. Daher müſſen gewiſſe Umſtände als Zeichen einer Verbindlichkeit oder Befugniß angeſehen werden, bey deren

Daß man zu den äuſſerlichen Pflichten eine wahre und göttliche Verbindlichkeit hat.

Gegenwart präſumiret werden ſoll, daß der geſuchte Endzweck befördert werde, oder da doch wenigſtens um der gemeinen Sicherheit willen alſo verfahren werden muß, als ob derſelbe wircklich befördert würde.

§ 384.

Zwangspflichten und Gewiſſenspflichten.

Endlich iſt eine Pflicht entweder eine **Zwangspflicht** (officium perfectum), welche, im Fall ſie uns derjenige, der ſie leiſten ſoll, verweigert, erzwungen werden darf, oder eine **Gewiſſens-Pflicht** (officium imperfectum), welche man nicht erzwingen, obwohl durch Erinnern, Bitten und Ueberreden ſuchen darf, auſſerdem aber dem Gewiſſen desjenigen, der ſie leiſten ſoll, überlaſſen muß. Einen **zwingen** heißt die Bemühung deſſelben etwas nicht zu thun wieder ſeinen Willen, es geſchehe nun phyſice oder moraliter, überwinden, oder einen auf ſolche Art, daß er wegen des Mangels der phyſicaliſchen Kräfte, oder wegen ſeiner feſtgeſetzten Endzwecke nicht wiederſtehen kan, zu einer ſolchen Sache bewegen, dazu er ſich freywillig nicht determiniren würde, daferne er nur der ietzo vorſeyenden Gewalt wiederſtehen könnte. Es verſtehet ſich von ſich ſelbſt, daß man allezeit nur das Materiale einer Pflicht erzwingen könne. Die **Gewiſſenspflichten** ſind ferner in **gewiſſe** und **ungewiſſe** einzutheilen. Eine **gewiſſe** oder **ausgemachte Gewiſſens-**

Was zwingen heiſſet.

Die Gewiſſenspflichten ſind gewiſſe oder ungewiſſe.

pflicht

pflicht iſt eine ſolche, da derjenige, welcher ſie verlanget, unſtreitig erweiſen kan, daß ſie ihm der andere ſchuldig ſey, z. E. die Pflicht ihn zu lieben. Eine ungewiſſe oder noch nicht ausgemachte Gewiſſenspflicht iſt, da einer, weil er die Umſtände des andern nicht weiß, es darauf ankommen laſſen muß, ob ſich derſelbe dazu vor verbunden erkennen wird, z. E. wenn wir von einem verlangen, daß er uns Geld leyhen ſoll.

§ 385.

Es darf aber eine Pflicht entweder deswegen nicht erzwungen werden, weil wir nicht wiſſen können, ob der andere eben anietzo und bey dieſen Umſtänden darzu eine wahre Verbindlichkeit habe, indem wir ſeine Umſtände nicht wiſſen, z. E. er kann nach einer vernünftigen Wahrſcheinlichkeit glauben, daß wir den Dienſt nicht bedürfen; oder weil, wenn er auch eine ausgemachte Verbindlichkeit zu dem Dienſte überhaupt hat, die Pflicht dennoch in Anſehung der Perſonen, der Zeit, u. ſ. f. unbeſtimmt iſt § 188, daher es ihm frey geſtellt bleibt, die Pflicht andern Perſonen und bey anderer Gelegenheit zu erweiſen, dergleichen iſt z. E. die Pflicht, einem Bettler Allmoſen zu geben; oder weil die Pflicht ihrer Natur nach des Zwanges unfähig iſt, und ſo bald ſie erzwungen wird, ihr Weſen verlieret, z. E. die Liebe und

Bey was vor Umſtänden eine Pflicht nicht erzwungen werden dürfe.

Hochachtung; oder weil andere wichtige Zwecke, z. E. die gemeine Sicherheit der Menſchen, die Klugheit, oder die bürgerlichen Geſetze dergleichen Zwang niemahls erlauben. Alſo haben z. E. die Eltern zwar die Pflicht ihre Kinder in der wahren Religion zu erziehen. Allein weil man der gemeinen Sicherheit wegen keinem Menſchen den Ausſpruch zugeſtehen kann, welche Religion die wahre ſey; ſo darf ihnen niemand ihre Kinder mit Gewalt wegnehmen, um ſie in ſeiner Religion zu erziehen.

§ 386.

Eintheilungen der Rechte oder Befugniſſe.

Wir haben nunmehro auch die nöthigen **Eintheilungen der Rechte oder Befugniſſe** annoch vorzunehmen. Was ein Recht, oder Befugniß iſt, und wie es entſtehet, iſt ſchon § 200 erkläret und § 201 auch die Eintheilung in **freye** und **verbindliche Befugniſſe** hinzugethan worden. Jetzo wollen wir noch etliche andere nöthige Eintheilungen der Befugniſſe hinzufügen.

Freye und verbindliche Befugniſſe.

§ 387.

Negative und poſitive Rechte.

Ein Recht iſt entweder ein **negatives**, oder ein **poſitives**. Ein **negatives Recht** iſt ein ſolches, welches negative entſtehet, indem kein Geſetz oder etwas anderes, das durch ein Geſetz eine Gültigkeit bekäme, vorhanden iſt, wodurch es beſtimmet oder eingeſchräncket würde, ohne

nur die allgemeinen Einſchränckungen von dem Gebrauche aller Rechte § 186. Es beſtimmet demnach alsdenn der Wille des Geſetzgebers gar nicht, daß ein gewiſſer Zweck befördert werde, oder wie er ſolle befördert werden; ſondern eben daher, daß kein beſtimmter Wille des Geſetzgebers da iſt, wird geſchloſſen, daß die Sache bloß unverwehrt ſey. Dergleichen Rechte haben wir z. E. zu den zufälligen Vollkommenheiten des menſchlichen Zuſtandes, nemlich welche nur zum Vergnügen in Anſehung des Leibes oder des Verſtandes, zur Schönheit und Ordnung dienen § 217: oder wo zu einem ſonſt von Gott ausdrücklich verlangten Endzwecke dennoch mehrere gleichgültige Mittel in der Welt geſchaffen ſind; ſo haben wir zu dem Gebrauche eines iedweden darunter ein negatives Recht. Ein **poſitives Recht** iſt, welches aus einem Geſetze, oder aus etwas, das daher eine Gültigkeit bekommt, poſitive entſtehet, indem daſſelbe entweder den Zweck, der befördert werden ſoll, beſtimmet, oder doch das moraliſche Vermögen, denſelben zu befördern, an gewiſſe ausdrücklich beſtimmte Bedingungen verbindet. Man muß hier einen **Unterſchied** machen zwiſchen den göttlichen und bürgerlichen Geſetzen, und denen daraus entſpringenden poſitiven Rechten. Die bürgerlichen Geſetze können ſich durch Worte erklären. Da-

Unterſchied der natürlichen und bürgerlichen poſitiven Rechte.

her iſt nach denſelben alles dasjenige ein poſitives Recht, was ſie ausdrücklich erlauben, oder davon ſie gewiſſe Einſchränckungen ausdrücklich beſtimmen. Das natürliche Geſetz aber kan ſich durch nichts anders, als durch die Einrichtung des Weſens der Dinge und durch die natürliche Verknüpfung derſelben mit gewiſſen Endzwecken zu erkennen geben. Daher kan es auch nicht anders als auf dieſe Art poſitive Rechte hervorbringen. Wenn dahero etwas nach dem Geſetze der Natur ein bloſſes § 201 poſitives Recht ſeyn und von einer Pflicht unterſchieden ſeyn ſoll: ſo muß entweder der befohlne Endzweck alſo beſchaffen ſeyn, daß wir nicht beſtändig darnach zu handeln brauchen, und es uns daher frey ſtehet, wenn und wie wir es thun wollen, daher wir auch nur in ſoferne betrachtet ein Recht dazu haben, dergleichen iſt z. E. das Recht zu ſchlaffen; oder der göttliche Endzweck muß alſo beſchaffen ſeyn, daß ihn Gott nur überhaupt befördert wiſſen will, nicht aber eben alle dazu verbindet, weil ſie eben nicht alle dazu nöthig ſind, dergleichen iſt, wenn nicht gantz beſondere Umſtände dazu kommen, z. E. das Recht zu heyrathen; oder es müſſen ſich aus dem Rechte der Natur beſondere Einſchränckungen z. E. der Perſon, der Zeit u. ſ. f. erweiſen laſſen, unter welchen einem etwas erlaubet iſt, das bey andern

Wie nach dem Geſetze der Natur bloſſe Rechte welche poſitiv ſind, entſtehen.

dern Umſtänden nicht erlaubet war, der-
gleichen iſt z. E. das Recht der Eltern, ih-
re Kinder zu züchtigen; oder es muß an-
dern Leuten durch ein Geſetz verwehret wer-
den, iemanden in einem gewiſſen beſtimm-
ten Rechte und deſſen Gebrauche nicht zu
ſtöhren. Ich ſage mit Fleiß, es ſoll ein
verbietendes Geſetz da ſeyn, welches ein
beſtimmtes Recht iemanden mit Ausſchlieſ-
ſung der andern zugeſtehet, und andern es
zu ſtöhren verwehret. Es iſt alſo nicht
genug, daß man überhaupt erweiſen kann,
man ſolle nicht den Willen anderer nach
Belieben einzuſchräncken, und ihnen vor-
zuſchreiben, oder ſie an Ausführung un-
ſchuldiger Zwecke überhaupt zu hindern ſich
unterſtehen. Denn dieſes würden nur ne-
gative Befugniſſe werden. Bey einem
poſitiven Rechte muß etwas beſtimmtes
angegeben werden, welches nur uns mit
Ausſchlieſſung anderer zukommen ſoll.
Dergleichen iſt z. E. das Eigenthumsrecht,
das Recht der Ehegatten an einander u. ſ. f.
Auſſerdem wenn man auch die verbindli-
chen Befugniſſe § 201 in Betrachtung
ziehen will; ſo kann man von einer iedwe-
den Pflicht, wenn man ſie auf einer an-
dern Seite betrachtet, nemlich wieferne wir
ſelbſt willig ſind, das befohlne zu thun, ein
poſitives Befugniß darzu abſtrahiren.
Dergleichen iſt z. E. das Recht, vor ſeine
Geſundheit zu ſorgen. Es gehöret dem-

Wie eine Pflicht auf einer andern Seite auch als ein poſitives Recht betrachtet werden kann.

Wie ein natürliches poſitives Recht erwieſen wird.

nach zum Beweiſe eines poſitiven natürlichen Rechtes, daß man muß darthun können, die Ertheilung einer ſolchen Befugniß hange mit den göttlichen Hauptzwecken als ein einziges Mittel zuſammen, ohne welches ſie entweder gar nicht, oder nicht mit zuverläßiger Sicherheit befördert werden könten. Auſſerdem iſt das Befugniß nur negativ. Z. E. das Recht zu eſſen iſt ein poſitives, hingegen das Recht Braten zu eſſen ein negatives Befugniß.

Aus den Contracten entſtehen poſitive Rechte.

Wenn wir im folgenden die Verbindlichkeit der Contracte werden erwieſen haben; ſo wird, weil ſie durch das Geſetz eine Gültigkeit bekommen, daraus erhellen, daß die paciſcirenden Perſonen gegen einander ein poſitives Recht zu demjenigen bekommen, über deſſen Leiſtung ſie paciſciret haben, oder bey deſſen Ausübung ſie eine gewiſſe Bedingung verabredet haben. Hingegen in Abſicht auf den Contract bleibet ihnen zu allem demjenigen ein negatives Recht, wovon man nicht annehmen kann, daß durch den Contract etwas ausgemachet worden ſey.

Welche Rechte allen oder nur einigen zukommen.

Auf wen ſich das Geſetz ſchicket, woraus das Befugniß verſtanden wird, dem kommt auch das Befugniß zu. Daher kommen die bloß negativen natürlichen Befugniſſe allen Menſchen auf einerley Art zu. Die poſitiven aber können auch nur etlichen zukommen, auf welche ſich nemlich der Grund derſelbigen

ſchicket.

ſchicket. Z. E. das Recht andern zu befehlen.

§ 388.

Forderende und verwehrende Befugniſſe oder jura poſtulandi & prohibendi.

Wieferne dasjenige, wozu wir berechtiget ſind, etwas iſt, dabey uns andere entweder nicht hindern, oder etwas poſitives leiſten ſollen: ſo kann man das Befugniß eintheilen in ein **forderndes**, vermöge deſſen man von andern etwas poſitives verlangen kann; und in ein **verwehrendes**, vermöge deſſen man von andern verlangen kann, daß ſie uns in der Ausübung deſſelben nicht ſtöhren ſollen.

§ 389.

Innerliche und äuſſerliche Rechte.

Wenn uns andere an unſern Rechten beförderlich, oder nicht hinderlich ſeyn ſollen; ſo müſſen ſolche Umſtände vorkommen, welche ſie als Kennzeichen anſehen können, daß uns dergleichen Recht zukomme: Weil es nun ſeyn kann, daß dieſe Umſtände manchmahl fehlen, und nicht erweislich gemacht werden können; weil es ferner möglich iſt, daß dieſelben keine untrüglichen Kennzeichen der Befugniſſe ſind, ob man ſie wohl um der gemeinen Sicherheit willen, und damit nicht die Ausübung der menſchlichen Rechte überhaupt in unendliche Streitigkeiten verwickelt werde, als Kennzeichen der Befugniſſe anſehen und gelten laſſen muß: ſo iſt das Befugniß entweder ein **bloß innerliches**, welches zwar da iſt, aber ſich nicht erwei-

erweiſen läßt, z. E. ein wahres Eigenthumsrecht, welches man nicht beweiſen kann; oder ein bloß äuſſerliches, da die Zeichen eines Rechtes da ſind, aber der innerliche Grund deſſelben fehlet, z. E. das Recht, auf die Haltung eines Contracts zu dringen, welcher dem andern ſchädlich geworden, und den wir ihm doch ohne unſern Schaden nachlaſſen könten; oder es iſt ein innerliches und äuſſerliches Recht zugleich vorhanden, z. E. bey einem wahren und wohl erwieſenen Eigenthumsrechte.

§ 390.

Jura activa & paſſiva.

In Anſehung der Wirckung, welche ein Recht, das wir an andere Leute haben, nach ſich ziehet, iſt es entweder jus activum, ein Recht, etwas zu thun; oder jus paſſivum, ein Recht, etwas von einem andern zu erwarten und anzunehmen, und ihn mithin nach Befinden auch daran zu erinnern, obwohl nicht zu zwingen.

§ 391.

Determinirte und undeterminirte Rechte.

In wieferne die bey einem Befugniß vorkommenden Umſtände beſtimmt ſind; ſo heißt es ein determinirtes Recht, z. E. das Eigenthumsrecht an einem Hauſe. Wiefern aber gewiſſe Umſtände, z. E. des Objects, der Perſon, der Zeit u. ſ. f. dabey nicht beſtimmt ſind; ſo heißt es ein undeterminirtes Recht. Dergleichen

iſt

iſt z. E. das Recht des Armen, von einem Reichen Hülfe zu verlangen.

§ 392.

Vollkommene und unvollkommene Rechte.

Endlich iſt ein Recht entweder ein vollkommenes oder unvollkommenes. Ein vollkommenes Recht iſt ein ſolches, welches uns die Geſetze nicht nur zugeſtehen, ſondern da ſie uns auch in dem Falle der Verweigerung erlauben, daſſelbe zu erzwingen, z. E. das Recht zu verlangen, daß mir niemand mein Eigenthum nehme. Jedoch verſtehet ſich, daß es nur erzwungen werden kann, wenn ſolches nicht in beſondern Fällen eine Colliſion mit andern Geſetzen verhindert. Manchmahl leiden es nur unſere andern Endzwecke nicht, daß man Zwang gebrauchet, wodurch aber deswegen das Recht nicht aufhöret, ein vollkommenes zu ſeyn. Z. E. es erfordert es manchmahl in beſondern Fällen die Klugheit eines Königes, den Uebertretern ſeiner Geſetze nachzuſehen, wodurch aber ſein Recht, Gehorſam zu fordern, ſeine Vollſtändigkeit nicht verlieret. Ein unvollkommenes Recht iſt, welches man nur gütlich ſuchen und erinnern, nicht aber erzwingen darf. Was vor Arten und Grade des Zwangs bey den vollkommenen Rechten ſtatt finden, muß aus den jedesmahligen Umſtänden geurtheilet werden.

Warum manche Befugniſſe nicht erzwungen

Die Urſachen, warum manche Befugniſſe nicht erzwungen werden können, ſind entweder,

werden dürfen. weder, weil ſie bloß innerlich, und nicht mit den nöthigen äuſſerlichen Kennzeichen verſehen ſind, und gleichwohl der andere nach ſeinen Umſtänden ein äuſſerliches Recht hat, die Gewalt, daferne wir ſie gebrauchen wolten, zu verwehren, dergleichen iſt z. E. das Recht, etwas zu verlangen, was bloß die Billigkeit erfordert § 369; Oder weil das Recht undeterminirt iſt, und ſich alſo auf der andern Seite keine determinirte Pflicht darauf beziehet, da wir alſo durch gebrauchten Zwang dem andern an ſeinem determinirten Rechte in Beſorgung ſeiner eigenen Geſchäfte ſeiner eigenen Einſicht zu folgen, Eintrag thäten; Oder weil die Sache ihrer Natur nach keines Zwanges fähig iſt, ſondern ihr Weſen dadurch verlieren würde. Es beziehen ſich alſo allezeit auf einander ein vollkommenes Recht und eine vollkommene Pflicht. Ein bloß äuſſerliches Recht aber, da nicht allein der Grund deſſelbigen in dieſem Falle hinweg gefallen, ſondern auch aus keinem andern Grunde an deſſen Statt ein innerliches Recht entſtanden iſt, iſt nicht etwa nur ein unvollkommenes, ſondern gar kein wirckliches Recht, wie weiter unten erwieſen wird § 398.

§ 393.

Lehrſätze von der Application der Rechte und Pflichten.

Damit die bisher erklärten Eintheilungen der Rechte und Pflichten richtig appliciret werden können; ſo iſt nöthig, noch

etliche

etliche Lehrſätze davon beyzufügen. Der erſte ſoll dieſer ſeyn: Alle Pflichten und poſitive Rechte müſſen ausdrücklich erwieſen werden können. Denn ſie ſollen es deswegen ſeyn, weil ſie mit ſolchen Endzwecken Gottes, welche er durch uns befördert wiſſen will, nothwendig zuſammen hangen. Daher kann ihre Gegenwart nicht eher erkannt werden, bis man dieſen Zuſammenhang einſiehet. Hingegen die negativen Rechte ſind eben ſchon hiermit bewieſen, wenn man ſicher annehmen kann, daß ſie mit den göttlichen Hauptabſichten weder nothwendig zuſammen hangen, noch auch damit ſtreiten.

Die Pflichten und poſitiven Rechte müſſen erwieſen werden.

§ 394.

Der andere ſehr wichtige Lehrſatz ſoll dieſer ſeyn: Es kann einer erſtlich eine innerliche Pflicht gegen den andern haben § 383, ohne daß der andere weder ein innerliches noch äuſſerliches Recht hat § 389, dieſelbe zu fordern oder anzunehmen; Ferner kann einer eine äuſſerliche Pflicht gegen den andern haben § 383, ohne daß der andere ein innerliches Recht hat, ſie zu fordern oder anzunehmen; Drittens kann einer ein innerliches Recht an einem haben, ohne daß jener weder eine innerliche noch äuſſerliche Verbindlichkeit hat, dasjenige zu leiſten, was der andere von ihm zu fordern innerlich berechtiget iſt. Ich ſage erſtlich, es kann einer eine innerliche Verbind-

Manchmahl hat einer eine Pflicht, und der andere hat doch kein Recht, und auch umgekehrt.

bindlichkeit zu etwas haben, welches zu thun doch der andere kein innerliches Recht hat. Denn Gott kann bey gewiſſen Umſtänden befehlen, auch das Unrecht zu leiden. Daher wir alsdenn eine innerliche Verbindlichkeit haben, dieſem Befehle zu gehorchen, obgleich der andere gar kein Recht hat, uns das Unrecht anzuthun. Ferner kann auch einem das äuſſerliche Recht zu etwas fehlen, dazu doch der andere eine innerliche Verbindlichkeit hat. Denn es können z. E. Cajo ſolche Umſtände von Titio bekannt ſeyn, wodurch er im Gewiſſen zu einer Pflicht gegen ihn verbunden wird. Weil ſich aber ſolche Umſtände nicht in eine allgemeine characteriſtiſche Regel verfaſſen, oder nicht ohne die gröſte Weitläuftigkeit erweislich machen laſſen; ſo können ſolche Umſtände um der gemeinen Sicherheit der menſchlichen Zwecke willen nicht als ein Kennzeichen einer gewiſſen Befugniß angeſehen, und ordentlicher Weiſe reſpectiret werden. Folglich hat Titius alsdenn kein äuſſerliches Recht, einen Dienſt von Cajo zu fordern, welchen doch Cajus ihm zu leiſten eine innerliche Verbindlichkeit hat. Drittens kann einer eine äuſſerliche Pflicht zu etwas haben, welches doch der andere von ihm anzunehmen kein innerliches Befugniß hat, z. E. Titius iſt verbunden, einen einmahl geſchloſſenen Contract, wenn er ihm auch

gleich

gleich ſchädlich iſt, dennoch zu halten. Es kann aber ſeyn, daß Cajus, mit welchem der Contract geſchloſſen worden, keine innerliche Befugniß hat, auf die Haltung deſſelben zu dringen, oder ſie auch nur anzunehmen, wenn er z. E. weiß, daß Titius dadurch ſehr groſſen Schaden leidet, und doch ihm dadurch wenig genutzet wird. Denn eben diejenige Menſchenliebe, welche Titium zu Haltung des Contracts verbindet, damit nicht die Contracte, als ein wichtiges Mittel der menſchlichen Glückſeligkeit, unſicher werden, dieſelbe kann auch Cajum um beſonderer Umſtände willen verbinden, ſolches nicht zu verlangen oder anzunehmen. Viertens kann man zu etwas ein innerliches Recht haben, welches zu leiſten doch der andere keine Pflicht hat. Denn es kann ſeyn, daß dem letztern die nöthigen Umſtände unbekannt ſind, auf welche ſich das innerliche Recht des erſtern gründet. Oder es kann ſeyn, daß die Pflicht, welche verlanget wird, undeterminirt iſt; Daher zwar der andere überhaupt, aber nicht eben in dieſem Falle, dazu verbunden iſt. Es kann auch ſeyn, daß dasjenige, welches der erſtere zu verlangen das Recht hatte, etwas iſt, worinnen ihm der letztere zu willfahren überhaupt keine Pflicht, ſondern nur eine Befugniß hatte, z. E. es hat einer das Recht, um ein Frauenzimmer anzuwerben, ſie hat aber

deswegen keine Verbindlichkeit ja zu ſagen, weil ſie überhaupt keine Schuldigkeit, ſondern nur eine poſitive Befugniß zu heyrathen hat.

§ 395.

Ob derjenige niemanden beleidiget, welcher ſich ſeines Rechts bedienet.

Hieraus ſiehet man, daß die Regel, wer ſich ſeines Rechts bediene, beleidige niemanden, nur von denenjenigen Fällen ohne Ausnahme zugegeben werden könne, da man ein innerliches und äuſſerliches Recht zugleich hat: und doch iſt auch ſolches nur mit der Bedingung zu verſtehen, daß nicht die Ausübung des Rechtes vielleicht durch eine Colliſion mit andern Geſetzen wiederum verhindert werde. Unterdeſſen liegt in der Mannigfaltigkeit der Pflichten auf einer, und der Befugniſſe auf der andern Seite, der Grund zu mancherley Streitigkeiten und Kriegen unter den Menſchen, da beyde Theile Recht zu haben vermeynen, und auch wohl gewiſſer maſſen wircklich Recht haben, aber nur aus ihrem Rechte falſch ſchlieſſen, oder in der Art des Verfahrens fehlen.

§ 396.

Einem äuſſerlichen Befugniß reſpondirt nicht in iedwedem Falle eine Verbindlichkeit.

Der dritte Lehrſatz iſt: Ein äuſſerliches Befugniß ſetzet zwar in irgend iemanden eine äuſſerliche Verbindlichkeit voraus; allein es folgt nicht, daß ihm dieſelbe auch in iedem Individualfalle dergeſtalt reſpondire, daß der eine verbunden wäre, dasjenige zu thun, oder zu leiden, welches zu

thun

thun oder zu fordern der andere ein äuſſerliches Befugniß hat. So viel aber folget daraus, daß man demjenigen, welcher ſich eines gegründeten äuſſerlichen Rechtes bedienet, deswegen kein Verbrechen zurechnen darf. Denn es kann ſeyn, daß einem die Falſchheit eines gewiſſen Umſtandes bekannt iſt, deſſen Falſchheit hingegen der andere nicht wiſſen kann, und auf deſſen Vermuthung ſich ſein äuſſerliches Befugniß gründet, z. E. wenn einer zum Thore herein kommt, und nichts bey ſich hat, davon er eine Abgabe zu entrichten ſchuldig wäre; ſo iſt er, wenn er es ſonſt verbergen kann, nicht ſchuldig, dem Zollbedienten, von dem er weiß, daß er ſich ſeines äuſſerlichen Rechtes, ſich alle Coffer öffnen zu laſſen, zu bedienen pfleget, zu melden, daß er einen Coffer bey ſich habe, und ſich mit ſeiner Beſchwerlichkeit aufzuhalten. Ferner kann es ſeyn, daß bey dem, der die Pflicht leiſten ſoll, wegen ſeiner beſondern Individualumſtände die innerliche Verbindlichkeit fehlet, indem ſich die Gründe des Geſetzes gar nicht dahin ſchicken, und daß auch die Sicherheit des gemeinen Weſens und der äuſſerlichen Pflicht überhaupt, nichts darunter leidet, wenn er ſich ietzo derſelben entziehet; ja er kann gar eine Verbindlichkeit haben, ſich derſelben nicht zu unterwerfen.

§ 397.

Ob einem Befugniſſe eine Pflicht reſpondiret, und umgekehrt, muß beſonders unterſucht werden.

Man kann daher aus dem Rechte des einen allein noch nicht ſchlieſſen, daß der andere eine Verbindlichkeit, dasjenige zu thun oder zu leiden, habe, was er zu fordern berechtiget iſt; ſondern die Gründe eines iedweden Rechtes und einer ieden Verbindlichkeit müſſen iedesmahl beſonders unterſuchet werden.

§ 398.

Ein bloß äuſſerliches Befugniß iſt im Gewiſſen gar kein wahres Recht.

Ein bloß äuſſerliches Befugniß ohne irgend ein innerliches iſt gar kein wahres Recht: und ob es gleich andere Menſchen als ein wahres Befugniß gelten laſſen müſſen; ſo iſt doch vor Gott die Ausübung deſſelben allemahl ſtrafbar. Von Menſchen aber kann ſie nur ſo oft beſtrafet werden, als man einen von dem Mißbrauche des äuſſerlichen Rechtes überführen kann, und nicht etwan die allgemeine Sicherheit erfordert, die Kraft gewiſſer äuſſerlicher Befugniſſe bey dieſen Umſtänden nicht ſchwächen zu laſſen, z. E. wenn ein Officirer einen Soldaten ohne Urſache prügelt. Denn wer etwas wegen eines bloß äuſſerlichen Rechtes thut, worzu er aus gar keinem Grunde irgend ein innerliches Recht beſitzet, der hat gar kein natürliches Befugniß. Er thut alſo die Sache unbefugter Weiſe. Folglich handelt er wieder Gottes Willen, und verdienet allezeit Strafe bey Gott. Daß aber die Menſchen

ſchen auſſer den erwehnten Bedingungen ihm ein Recht zugeſtehen, geſchieht deswegen, weil er die Kennzeichen an ſich hat, aus denen man ein Recht präſumiren ſoll, und bey gegenwärtigen Umſtänden wegen der gemeinen Sicherheit nicht anders verfahren kann. Dieſes entſchuldiget aber bey Gott den Mißbrauch des Kennzeichens nicht, in Ermangelung desjenigen, was dadurch bezeichnet werden ſolte. Denn auf Gott ſchicken ſich dieſe Gründe nicht. Ja eben deswegen kann auch der Mißbrauch des äuſſerlichen Rechtes von Menſchen nicht weiter geduldet werden, als wiefern es der Grund, um welches willen man ihn dulden muß, erfordert.

§ 399.

Ein Recht und eine Pflicht höret auf, wenn der Grund davon aufhöret.

Sowohl ein Befugniß, als eine Verbindlichkeit fällt hinweg, in wiefern der zureichende Grund derſelben § 164 aufhöret. Denn wenn und wiefern die Urſache aufhöret, muß auch ihre Wirckung wegfallen. Daher hat man ſich anzugewöhnen, ſich nicht nur der menſchlichen Pflichten und Rechte, ſondern auch der Beweisgründe derſelben bewuſt zu ſeyn, gleichwie es überhaupt bey allen geſchloſſenen Sätzen nöthig iſt, auf ihren Beweisgrund zurücke zu ſehen, damit man ſie nicht weiter und im andern Verſtande applicire, als ſie erwieſen werden können. Man hüte ſich aber, daß man nicht einen unzureichenden Grund

vor zureichend halte, und deswegen, wo ſich derſelbe nicht hinſchicket, ſeiner Pflicht erlaſſen zu ſeyn glaube. Durch manche Thaten ſoll mehr als ein Zweck befördert werden. Daher fällt das Recht oder Befugniß nicht hinweg, wenn der eine nicht weiter erhalten werden kann, der andere aber noch übrig iſt. Bey manchen Pflichten iſt die Verbindlichkeit gar nicht aus einem materialen Zwecke, der zur zeitlichen Glückſeligkeit dienen ſolte, bey manchen aber nicht allein daraus zu ermeſſen § 182. Vielmahl wenn der gantze materiale Zweck einer Pflicht hinweg fällt; ſo bleibet doch die Verbindlichkeit darzu wegen der gemeinen Sicherheit noch übrig, ich meyne, damit wir nicht die nothwendigen Mittel menſchlicher Zwecke überhaupt unſicher machen, wenn wir einem iedweden erlauben wolten, die Pflicht alſobald zu brechen, ſo bald nach ſeinem Urtheile der Grund derſelben nicht mehr vorhanden ſey. Bey bürgerlichen Geſetzen muß zuweilen die Obrigkeit ihre Verordnungen auch wieder den Zweck ſchützen, weil ſie doch in den meiſten Fällen gute Dienſte thun, und in denjenigen Exempeln, wo der Zweck verlohren gehet, wegen der Schwierigkeit und Weitläuftigkeit des Beweiſes, keine Proceſſe zugelaſſen werden dürfen. Alſo müſſen z. E. die Vorrechte gewiſſer Dignitäten auch an ſolchen Perſonen geſchützet wer-

werden, welche die dazu erforderliche Geſchicklichkeit vielmahl nicht beſitzen. Endlich laſſe man den Umſtand nicht aus der Acht, daß, wenn der Grund von einem Theile eines Befugniſſes oder einer Pflicht hinwegfällt, deswegen nicht gleich das ganze auch hinwegfalle.

§ 400.

Die Befugniß oder Pflicht erſtrecket ſich auch auf das, was ein einziges Mittel darzu iſt.

Wer zu etwas befugt oder verbunden iſt, der hat auch eine Befugniß oder Pflicht zu demjenigen, was ein einziges Mittel iſt, ſeine Befugniß oder Pflicht in die Ausübung zu bringen; es wäre denn, daß ſolches die Colliſion mit einem andern vorgeſchriebenen Zwecke verhinderte. Denn wer den Zweck will, der will, wenn er nach den Regeln der Vollkommenheit handelt, auch die Mittel. Folglich müſſen wir von Gott, da er der vollkommenſte iſt, dieſes am allermeiſten glauben. Jedoch iſt klar, daß ſich dieſer Grund nur auf ſolche Mittel ſchicke, welche ihrer Natur nach die einzigen und nothwendigen ſind. Und alsdenn gilt unſere Regel ſowohl von den Mitteln, wodurch das Weſen des Zweckes befördert wird, als auch von denenjenigen, wodurch die gemeine Sicherheit deſſelben erhalten werden muß. Hingegen iſt es nicht zu verwundern, daß dieſe Folgen der Pflichten und Befugniſſe durch eine Colliſion mit andern göttlichen Endzwecken aufgehoben werden können, da auch die

Pflichten und Befugniſſe ſelbſt dadurch in beſondern Fällen hinweg fallen.

§ 401.

Ein Befugniß höret auf, wenn es zur Ungerechtigkeit gemißbrauchet wird.

Wer ſein Befugniß zur Ungerechtigkeit gegen den andern gebrauchet, der macht ſich, in wieferne er ſich deſſelben darzu gebrauchen will, und ſich nicht abbringen läßt, deſſelben verluſtig; daher bey dem andern die Verbindlichkeit zu der ſonſt daraus entſtehenden und ſich darauf beziehenden Pflicht aufhöret. Jedoch gilt dieſes ebenfalls nur in ſoferne, wiefern nicht die Colliſion mit einem andern Geſetze, beſonders mit der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit, ein anders erfordert. Z. E. bey der Nothwehre hört die Schuldigkeit, dem andern ſein Leben nicht zu nehmen, deswegen auf, weil er ſich ſeines Rechts zu leben zur Ungerechtigkeit bedienet, und ſich davon nicht abhalten laſſen will, hingegen auf meiner Seite kein gelinderes Gegenmittel vorhanden iſt. Denn wer ſich ſeines Befugniſſes zur Ungerechtigkeit gebrauchet, der brauchet daſſelbe wieder Gottes Willen, und mithin will Gott nicht, daß ihm dergleichen frey ſtehe. Folglich höret auch ſein Recht in ſo weit auf. Hingegen das Recht deſſen, den er beleidigt, hat nicht aufgehöret. Da nun der Wiederſtand das einzige Mittel iſt, ſein Recht in Ausübung zu bringen, und wieferne er es iſt; ſo iſt auch der Beleidigte zum Wie-

derſtande berechtiget § 400. Hingegen meyne man nicht etwan, daß man ſich aus dieſem Grunde an einem Beleidiger auch nach geſchehener Beleidigung annoch zu rächen befugt ſey, weil er ſein Recht verlohren habe. Denn man iſt nur, mit Uebergehung der ihm ſonſt ſchuldigen Pflicht, ſich zu wehren befugt, wenn und wie lange er uns beleidiget, und ſich nicht anders abhalten läßt. Es iſt auch wohl zu mercken, daß die dem Befugniß correſpondirende Pflicht aus dieſem Grunde nur aufhöre, wenn und wieferne dieſelbe aus dem Befugniſſe entſprungen iſt. Sie entſpringet nemlich daraus nach der Regel der Menſchenliebe, vermöge welcher man niemanden an ſeinen Rechten kräncken ſoll.

Vorſichtigkeit hierbey.

§ 402.

Wenn in einem Individualfalle der Zweck, welcher durch eine Pflicht befördert werden ſoll, verlohren gehet; und gleichwohl, wenn man einem das Recht zugeſtehen wolte, in dergleichen Falle die Pflicht ſelbſt nach ſeinem Gutdüncken bey Seite zu ſetzen, die gemeine Sicherheit derſelben Pflicht hinwegfallen würde: So iſt man die Pflicht dem ungeachtet zu beobachten ſchuldig, das gemeine Beſte muß dem Privatbeſten vorgezogen, und der Schade, der uns daher entſtehet, als ein geringeres Uebel ertragen werden. Denn

Die gemeine Sicherheit iſt der Erhaltung des Zweckes in Anſehung einzeler Perſonen vorzuziehen.

weil der Grund der Verbindlichkeit nicht bloß der materiale Zweck in einem einzeln Falle, ſondern auch die Sicherheit deſſelben überhaupt war § 384; ſo hat die Pflicht dadurch, daß der erſte hinweg gefallen, noch nicht aufgehöret. Und weil Gott ferner an dem gemeinen Beſten mehr, als an dem Nutzen einer einzeln Perſon, gelegen ſeyn muß; ſo iſt auch aus dieſem Grunde eine unverbrüchliche Verbindlichkeit zu der Pflicht noch übrig.

§ 403.

Der Verluſt der zeitlichen Glückſeligkeit hebet nicht alle, ſondern nur diejenigen Pflichten auf, von welchen ſie allein der Grund iſt.

Wenn ſchon die Haltung einer Pflicht uns Beſchwerlichkeit, oder Schaden an denenjenigen Gütern, die zur zeitlichen Glückſeligkeit gehören, zuziehet; ſo darf man ſich doch nicht einbilden, daß man eben hierdurch davon befreyet werde, und ſie bey Seite zu ſetzen befugt ſey, ohne nur, wieferne man erweiſen kann, daß der Zweck der zeitlichen Zufriedenheit der Grund von der Pflicht ſey § 182, und wieferne über dieſes nicht etwan die gemeine Sicherheit darunter Schaden leidet, wenn wir uns unter dieſer Bedingung von der Pflicht losmachen wolten § 402. Denn da die Tugend der Hauptzweck des menſchlichen Lebens § 213, die Zufriedenheit aber nur der Nebenzweck iſt § 217; ſo müſſen wir uns auch nicht weigern, um der Tugend willen Unglück und Verdruß zu ertragen.

Das

* *

Das II Capitel,

Von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe.

§ 404.

Streitende Pflichten und Befugniſſe ſind ſolche, da die Ausübung der einen die Ausübung der andern verhindert. Es wiederſprechen demnach einander diejenigen Sätze nicht, darauf ſie ſich gründen. Denn göttliche Pflichten und Rechte können ſich niemahls wiederſprechen. Und da ſie nach der göttlichen Abſicht nicht in iedwedem Falle beyde zugleich, wenigſtens nicht gantz ausgeübet werden ſollen; ſo iſt es nur ein ſcheinbarer Wiederſpruch, welcher nach der Entſcheidung aufhöret, indem man eben aus dem Weſen der göttlichen Abſichten ausmachet, welches unter beyden in dem Falle, da ſie ſich collidiren, dem andern vorgehe, oder wie ſie zu vergleichen ſind. Die göttlichen Geſetze ſind nicht als bloſſe Sätze, ſondern als Endzwecke und mithin als wirckende Urſachen anzuſehen. Daher kan wohl, wenn ſie ſich collidiren, die gröſſere Kraft und Gültigkeit des einen die Wirckung der geringern Kraft des andern in einzelnen Fällen verhindern, oder einſchräncken, ohne, daß deswegen die Endzwecke ſelbſt, deren

Was ſtreitende Pflichten und Befugniſſe ſind.

Aus ihrem Streite folget deswegen nicht, daß ſich die göttlichen Geſetze wiederſprechen.

iedwe-

iedweder ein anderes Object hat, ſich wiederſprechen. Es kömmt uns daſſelbe nur deswegen leichtlich als ein Wiederſpruch vor, weil wir die Geſetze und Befugniſſe uns in ſolchen Sätzen vorzuſtellen pflegen, darinnen wir noch nicht alle Bedingungen und Einſchränckungen derſelben hinzu dencken. Daß wir ſie aber nicht alle hinzudencken, davon iſt unſer Unvermögen die Urſache, vermöge deſſen wir uns nicht allzu vieler Begriffe auf einmahl bewuſt ſeyn können. Und wenn man deswegen behaupten wolte, daß die natürlichen Geſetze ſelbſt einander wiederſprächen: ſo wäre es eben ſo ungereimt, als wenn man deswegen einen Wiederſpruch unter den Geſetzen der Bewegung vorgeben wolte, weil die bewegenden Urſachen in der Welt einander wiederſtreiten, und eine die andere überwindet, oder einſchräncket, oder ihre Richtung ändert. Es wird aber die Colliſion der Pflichten und Befugniſſe dadurch möglich, weil an einer Sache viele Umſtände vorkommen, und weil wir mit mancherley Dingen zugleich in mancherley Verhältniſſen ſtehen.

Warum es uns leicht alſo vorkömmt.

§ 405.

Man unterſuche vor allen Dingen, ob die Colliſion eine wahre oder nur eine ſcheinbare ſey? in meyne, ob in der That recht verſtandene Geſetze und Befugniſſe mit einander ſtreiten, oder ob es uns nur wegen

Die wahre und ſcheinbare Colliſion iſt nicht zu verwirren.

wegen unſerer dunckeln Begriffe und fal-
ſchen Schlüſſe alſo vorkomme? Zu dem En-
de muß man zuvörderſt alle mögliche Mey-
nungen, oder hypotheſes, was bey dem
vorkommenden Falle zu thun oder zu laſſen
ſeyn dürfte, ſorgfältig aus einander ſetzen,
immer zwey und zwey mit einander ver-
gleichen, diejenigen, welche ſo gleich wie-
derleget werden können, bey Seite ſchaf-
fen, und beſonders auf die ſcheinbarſten
Acht haben. Bey einer iedweden dem er-
ſten Anſehen nach möglichen Meynung
unterſuche man dasjenige, was vor oder
wieder dieſelbe geſaget werden kann. Man
unterſcheide darunter die einſeitigen und
zweyſeitigen Beweisgründe, ich will
ſo viel ſagen, man gebe Achtung, welche
Beweisgründe nur vor die eine Meynung
angebracht werden können, oder welche ſich
auf beyde ſchicken; man unterſuche die
Wahrheit und Beweiskraft derſelben, und
von welchen darunter ſich vielleicht zeigen
läßt, daß ſie gar falſch, oder daß ſie zum
wenigſten zweyſeitig ſind, und alſo zur
Entſcheidung nichts beytragen können.
Wie dieſes geſchehen müſſe, kan an die-
ſem Orte nicht ausführlich abgehandelt
werden, ſondern es gehöret in die Ver-
nunftlehre.* Die ſcheinbare Colliſion
kommt allezeit daher, daß man ſich auf ſolche
Beweis-

Was man bey iedweder Colliſion zu thun hat.

* Siehe D. Adolph Friedr. Hofmanns Ver-
nunftlehre II Th. Cap. VII § 22 ꝛc.

Beweisgründe ſtützet, welche man vor ihre Hypotheſin als einſeitige Beweisgründe anführet, ungeachtet ſie entweder gar falſch ſind, oder ſich doch auf eine andere hypotheſin eben ſo gut ſchicken. Der höhere Grund davon iſt, daß man falſche moraliſche Grundſätze im Kopfe hat, daß man nicht alle Umſtände recht erweget, und daß man ſich durch ſeine Affecten und Begierden auf die eine Seite mehr als auf die andere neigen läßt. Dieſes letztere kan auch ſelbſt ſowohl von den fälſchlich angenommenen Grundſätzen, als auch von der Unachtſamkeit auf die vorkommenden Umſtände die Urſache ſeyn. Dieſe Fehler muß man dahero zuförderſt vermeiden, und die Irrthümer und Vorurtheile ablegen. Wo aber eine wahre Colliſion iſt, da hat entweder keine von beyden möglichen Meynungen einſeitige Beweisgründe vor ſich, welche von den determinirten Umſtänden der gegenwärtigen Sache hergenommen wären; oder es kan iedwede hypotheſis ihre eigenen Beweisgründe vor ſich anführen, welche ſich auf lauter wahre Unſtände gründen, und ſich auch vor die entgegen geſetzte Meynung nicht eben ſo anbringen laſſen. In beyden Fällen muß man ſie aus höhern moraliſchen Gründen entſcheiden, welche wir eben in dieſem Capitel unterſuchen wollen.

§ 406.

§ 406.

Aus dem Begriffe eines Geſetzes oder Befugniſſes überhaupt folgen ſo gleich etliche unmittelbare Sätze, welche man hier zum Grunde legen muß. Nemlich 1) kein Geſetz oder Befugniß darf alſo erkläret werden, daß es in allen möglichen Fällen, uncharacteriſtiſch und unapplicabel wird. Es darf auch 2) nicht alſo ausgeleget werden, daß es beſtändig ohne alle Wirckung und alſo vergeblich iſt. Wenn 3) gar kein Grund vorhanden iſt, warum eine That oder Veränderung geſchehen ſolle oder dürffe: ſo muß alles in dem Zuſtande, darinnen es ietzo iſt, gelaſſen werden.

Etliche unmittelbare Sätze, welche zur Entſcheidung der Colliſionen dienen.

§ 407.

Hernach iſt die allgemeine Regel von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe dieſe: **Man thue dasjenige, wobey die meiſte Uebereinſtimmung mit den Geſetzen erhalten wird.** Zur Erläuterung derſelben iſt ſogleich zu mercken: 1) daß man darauf ſehen müſſe, daß dasjenige, was den Geſetzen gemäß iſt, in der Welt auch in der That geſchehe. Man hat demnach ſowohl auf die Sicherheit der Geſetze und ihrer Erfüllung überhaupt § 384, als auch auf die Gewißheit ihrer Erfüllung in iedem vorkommenden Falle inſonderheit Achtung zu geben. Und ferner hat man 2) zuzuſehen, daß auch die Geſetze ſo viel möglich in Anſehung

Hauptregel.

Fernere Beſtimmung derſelben.

ſehung aller Umſtände beobachtet und unſer gantzes Thun und Laſſen alſo eingerichtet werde, daß alles alſo geſchehe, wie es die Geſetze befehlen oder erlauben. Demnach iſt die allgemeine Regel alſo zu verſtehen: man thue allezeit dasjenige, wobey die Geſetze überhaupt ihre meiſte Sicherheit behalten, und wodurch ſie auch in iedem vorkommenden Falle am gewiſſeſten und am meiſten erfüllet werden.

§ 408.

Beſondere Regeln. Erſte Regel.

Hieraus ergeben ſich ſo gleich folgende beſondere Regeln, welche zur Application derſelben dienen: 1) wenn man unter zwey ſtreitenden Geſetzen, welche ſich nicht aus einem höhern Grunde entſcheiden laſſen, dem einen unter beyden, oder auch allen beyden ausweichen kann; ſo ſoll man es thun. Denn im erſten Falle wird dem einen Geſetze nicht zu wieder gehandelt, wenn man dem andern folget, mithin behält das andere ſeine Verbindlichkeit. Im andern Falle aber wäre gar kein vernünftiger Grund vorhanden, warum man dem einen oder dem andern folgen ſolte § 406, z. E. wenn man auf eine verfängliche Frage entweder mit Unwahrheit antworten, oder ſich ſelbſt oder andern Schaden verurſachen müſte; ſo iſt es beſſer, daß man ſich darüber gar nicht erkläret. Wenn man 2) unter zwey Pflichten, da ohnedem

Andere Regel.

keine

keine den Grad beſtimmt, und auch ſonſt kein Grund vorhanden iſt, beyden zugleich Genüge leiſten und die Bemühung theilen kan: ſo ſoll man es thun. Denn ſonſt würde das eine dem andern ohne allen Grund vorgezogen § 406, alſo läßt ſich z. E. ein Alamoſen unter zwey theilen. 3) Die gröſſere Verbindlichkeit, oder Befugniß gehet der geringern vor. Dritte Regel.

§. 409.

Wenn 4) ein Geſetz ja eine Ausnahme leiden ſoll: ſo muß es ſo wenig als möglich geſchehen § 398; und ie wichtiger der Zweck deſſelben iſt, deſto mehr hat man erſt vorher den äuſſerſten Nothfall abzuwarten; ingleichen verſtehet ſich auch, daß die Ausnahme ſelbſt, welche man macht, nicht mit Gefahr eines gröſſern phyſicaliſchen oder moraliſchen Uebels verbunden ſeyn müſſe, nemlich man muß nicht ſich oder andere dadurch in Unglück ſtürtzen, oder andere ärgern, das iſt zur Verachtung der Geſetze überhaupt veranlaſſen. Wenn 5) unter zwey Pflichten, oder Befugniſſen in ſolchen Fällen, da wir auch vorietzo den Grund derſelben zu beurtheilen befugt ſind, ſich dasjenige, was ihre Colliſion verurſachet, ſich auf einen Irrthum oder Eitelkeit gründet: ſo iſt diejenige vorzuziehen, welche ſich auf lauter Wahrheit und tugendhafte Endzwecke gründet. Denn ſonſt gienge der wahre Endzweck Gottes

Vierte Regel.

Fünfte Regel.

gar verlohren. Es iſt aber deswegen möglich, daß ſich in der Application manchmahl Pflichten und Befugniſſe auf irrige Meynungen gründen können, weil man allenfalls auch dem irrigen Gewiſſen zu folgen verbunden iſt § 179. Z. E. ob Kinder gleich dem Willen ihrer Eltern zufolgen verbunden ſind; ſo können ſie doch, nachdem ſie erwachſen ſind, und alſo die Gründe ihrer Eltern ſelbſt beurtheilen dürfen, auch wieder den Willen derſelben eine Lebensart erwählen, oder eine Heyrath ſchlieſſen, wenn ſie ſehen, daß die Eltern ihre Einwilligung aus nichtswürdigen Urſachen verſagen, und hingegen ſie ſelbſt wohl gegründete Urſachen dazu haben, ob es gleich gewiß iſt, daß ſie zuvor den Beyfall derſelben, wo möglich, gütlich zu erhalten, verſuchen müſſen § 399. Es dürfte z. E. ſonſt gewiß ein Sohn nicht leicht ein Soldat werden, wenn er gleich den vollkommenſten natürlichen Beruf dazu hätte, wenn er allezeit zuvor die Einwilligung ſeiner Mutter dazu haben müſte. Hingegen gilt dieſes nicht in ſolchen Fällen, da man die Gründe des andern zu beurtheilen der gemeinen Sicherheit wegen nicht befugt ſeyn kan. Daher darf man z. E. einem bürgerlichen Geſetze den Gehorſam nicht verſagen, unter dem Vorwande, daß es ohne vernünftigen Grund gegeben worden ſey. 6) Die gröſſere Pflicht oder Befugniß

Sechſte Regel.

fugniß muß der geringern vorgehen. Wenn wir 7) aller angeſtellten Unterſuchung ungeachtet im Gewiſſen zweifelhaft ſind und bleiben, was recht oder unrecht ſey, und ſich gleichwohl auch beyden Geſetzen ausweichen läßt: ſo müſſen wir den ſicherſten Weg erwehlen, und dasjenige thun, dadurch wir bloß einen Gehorſam gegen Gott ausüben, nicht aber unſern eigenen Nutzen oder Vergnügen ſuchen, oder da wir wohl gar noch Schaden leiden. Jedoch iſt zu verſtehen, daß es ein Schade ſeyn muß, welchen wir zu übernehmen befugt ſind. Denn ſolchergeſtalt ſtimmet doch wenigſtens das formale unſerer Thaten mit den Geſetzen überein, da wir einmahl das Materiale nicht ausmachen können § 177. Siebente Regel.

§ 410.

Weil aber die Application dieſer Regeln in den meiſten einzelnen Fällen dem ohngeachtet noch ſchwer iſt, und ſich inſonderheit nicht ſo gleich ausmachen läßt, welche Pflicht oder Befugniß gröſſer ſey, als die andere: ſo müſſen wir, um dieſelben gehörig zu characteriſiren noch ſpecialere Regeln ſuchen, und zu dem Ende zuvor noch einige Begriffe und das Maaß der Gröſſe der Pflichten und Befugniſſe erklären. Nothwendigkeit noch genauere Regeln zu ſuchen.

§ 411.

Wir erinnern uns zuförderſt der Eintheilun- Eintheilung

der Pflichten in nothwendige und zufällige, oder formale und materiale Pflichten.

theilung der Pflichten in nothwendige und zufällige, welche erſtern wiederum entweder ſchlechterdings oder nur unter gewiſſen Bedingungen nothwendig ſind § 183. Die ſchlechterdings nothwendigen Pflichten kan man auch formale, gleichwie alle übrigen materiale Pflichten nennen, weil, wenn die letztern wahre Tugenden ſeyn ſollen, ſie mit den erſtern in Verknüpfung ſtehen müſſen, welche eben in der dadurch entſtehenden tugendhaften Handlung das formale derſelben § 177 ausmachen müſſen. Was aber von einer Pflicht ein weſentlicher Theil, oder eine nothwendige Folge, Kennzeichen oder Mittel derſelben iſt, darzu iſt eine eben ſo groſſe Verbindlichkeit als zu der Pflicht ſelbſt vorhanden § 400. Bey der Colliſion der Pflichten nun hat man vor allen Dingen darauf zu ſehen, zu welcher Gattung eine iedwede gehöre.

§ 412.

Welches das Maaß der Gröſſe der Pflichten iſt.

Das Maaß der Gröſſe der Pflichten iſt nicht aus ihrem materialen Nutzen herzunehmen, wie viel ſie nemlich zur zeitlichen Glückſeligkeit beytragen, als welche nur der Nebenzweck Gottes iſt § 217, ſondern vielmehr aus dem Grade des Willens Gottes, mit welchem er dieſelben verlanget, weil dieſer allererſt der Tugend ihr Weſen giebt § 162, 171. Daher hat die

Ver-

Verbindlichkeit der ſchlechterdings noth- wendigen Pflichten eine unendliche Gröſſe. Welche Pflichten eine unendliche Gröſſe haben.

§ 413.

Hingegen da die zufälligen und *hypothetice* nothwendigen Pflichten nicht ſelbſt nothwendige Zwecke Gottes, ſondern nur Mittel zu göttlichen Abſichten ſind: ſo iſt ihre Gröſſe zu ermeſſen aus der Wichtigkeit des Zweckes, darzu ſie dienen ſollen, und aus der Art und Weiſe, wie ſie mit dem Zwecke, den ſie befördern ſollen, verknüpft ſind. Woraus die Gröſſe der materialen Pflichten zu ermeſſen iſt.

§ 414.

Derjenige Endzweck Gottes iſt der wichtigſte unter zweyen, welcher mit dem nothwendigen Hauptzwecke deſſelben in der genaueſten Verknüpfung ſtehet. Demnach folgen, vermöge deſſen, was im erſten und andern Capitel der Ethik erwieſen worden, die göttlichen Endzwecke, welche er mit den Menſchen erhalten wiſſen will, und zu denen die materialen Pflichten als Mittel dienen ſollen in folgender Ordnung: oben an ſtehet die Tugend § 230. Weil wir nun zu Ausübung derſelben nicht nur leben, ſondern auch die nothwendigen Mittel der Tugend und Erhaltung des Lebens, ſo viel möglich, in gehörige Sicherheit ſtellen müſſen: ſo folget daraus als der nächſte Endzweck Gottes die Erhaltung des menſchlichen Lebens und die Er- Wie die göttlichen Endzwecke der Wichtigkeit nach auf einander folgen.

haltung der Sicherheit der nothwendigen Mittel der Tugend und unſeres Unterhaltes. Nunmehr folgen die göttlichen Nebenzwecke § 217, und zwar zuerſt die menſchliche Zufriedenheit § 294, und zuletzt der Genuß des poſitiven Vergnügens in der Welt, welches wiederum ein edleres oder unedleres iſt § 297. Daß man die Zufriedenheit vor einen wichtigern Zweck Gottes als das poſitive Vergnügen zu halten habe, läßt ſich daraus begreifen, weil jene zu Ausrichtung vieler guten Endzwecke ein unentbehrliches Mittel iſt, zu welchen hingegen dieſes nicht, oder doch nicht eben ſo nothwendig iſt. Eben dieſes läßt ſich auch alſo erweiſen. Es iſt der göttlichen Güte, wenn man ſie vor ſich ſelbſt allein betrachtet, mehr zuwieder, den Menſchen die Zufriedenheit zu entziehen, als ihnen nur ein entbehrliches poſitives Vergnügen nicht zu geſtatten. Daher muß der Zweck Gottes wichtiger ſeyn, um welches willen er jene, als um welches willen er dieſes entziehet. Folglich will Gott die Zufriedenheit der Menſchen ordentlicher Weiſe mehr als ihre Vergnügung.

§ 415.

Grade des Zuſammenhanges, wodurch die Mittel mit ihrem End-

Ein Mittel kann mit ſeinem Endzwecke genauer als ein anderes zuſammen hangen, entweder ſeinem metaphyſiſchen Weſen nach, oder der Gewißheit nach. Das

meta-

metaphyſiſche Weſen iſt der Inbegriff der Kräfte und Eigenſchaften, die man bey einem Dinge denckt. Daher iſt ein Mittel in Anſehung deſſelben mit ſeinem Endzwecke genauer als ein anderes verknüpft, wenn es denſelben, daferne es zur Wircklichkeit gelanget, entweder im höhern Grade, oder in Anſehung mehrerer Perſonen, oder länger befördert, oder wenn es andere gute Zwecke zugleich befördert, oder wenn es unſchädlicher iſt, und andere gute oder erlaubte Zwecke weniger hindert. Hingegen in Anſehung der Gewißheit iſt ein Mittel mit ſeinem Endzwecke genauer als ein anderes verknüpft, wenn es denſelben gewiſſer befördert. Und zwar befördert es denſelben, entweder ordentlicher Weiſe in allen Exempeln gewiſſer, oder es iſt nur in einem einzelnen Falle wegen der ietzigen beſondern Umſtände ein gewiſſeres oder wahrſcheinlicheres Mittel zu ſeinem Zwecke. Es iſt daher entweder in Anſehung der Sicherheit des Zweckes überhaupt, oder in Anſehung der Sicherheit deſſelben in dieſem Falle inſonderheit ein gewiſſeres Mittel. Die Gewißheit, welche ein Mittel in Anſehung der Sicherheit ſeines Zweckes überhaupt haben kann, iſt wiederum mancherley. Entweder es iſt ein einiges Mittel, oder nicht. Und ferner iſt es entweder ſeinem Zwecke ſchlechterdings weſentlich und nothwendig, daß er ohne daſſelbe verlohren gehen muß. Alſo iſt z. E. der

zwecke verknüpft ſeyn können.

Schlaf ein nothwendiges Mittel zur Geſundheit; oder es iſt ein ſolches, welches denſelben nur ordentlicher Weiſe, und ſo oft ſich nicht auſſerordentliche Umſtände ereignen, allezeit befördert. Z. E. zu der menſchlichen Sicherheit iſt bey den dermahligen Umſtänden der Welt die Beſtellung der Obrigkeit ein ſchlechterdings nothwendiges Mittel. Hingegen zu billigmäßiger Abthuung der bürgerlichen Streitigkeiten iſt in einer wohl eingerichteten Republick die Entſcheidung des Richters ein ordentlicher Weiſe eintreffendes Mittel.

§ 416.

Unterſchied der objectiviſchen und ſubjectiviſchen, oder allgemeinen und beſondern Verbindlichkeit.

Ferner haben wir bey den materialen Pflichten zweyerley Verbindlichkeit zu unterſcheiden, welche ich die objectiviſche und ſubjectiviſche, oder auch die allgemeine und beſondere Verbindlichkeit nennen will. Die objectiviſche oder allgemeine Verbindlichkeit iſt, aus welcher man nur überhaupt verſtehet, daß die Menſchen zu etwas verbunden ſind, oder daß ſie dazu mehr oder weniger, als zu etwas andern, verbunden ſind. Die Gröſſe derſelben muß demnach aus der Wichtigkeit der göttlichen Endzwecke, und aus dem Grade der Verknüpfung des Mittels mit denſelbigen ermeſſen werden. Die ſubjectiviſche oder beſondere und perſönliche Verbindlichkeit iſt, aus welcher man verſte-

Wie die Gröſſe der objectiviſchen Verbindlichkeit zu ermeſſen iſt.

verſtehen kann, daß dieſer oder jener Menſch in individuo zu dieſer Zeit und bey dieſen Umſtänden zu etwas verbunden ſey. Und da hat man Achtung zu geben, ob die Pflicht eine ſolche ſey, welche er beſtändig, oder nur zu mancher Zeit ausüben ſoll. Die negativen Pflichten haben eine beſtändige ſubjectiviſche Verbindlichkeit § 184. Bey den poſitiven aber kommt es auf die Natur der Sache an. Ferner hat man in Betrachtung zu ziehen, ob vielleicht die Pflicht ihrem gantzen Weſen nach nur aus einem gewiſſen Amte, Stande oder andern perſönlichen Umſtänden entſpringe, daher dasjenige eine Gattung der ſubjectiviſchen Verbindlichkeit iſt, was man den Beruf nennet. Denn eben darzu hat man einen Beruf, worzu man ſeiner individualen Umſtände wegen eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit hat, welche man bey veränderten Umſtänden nicht haben würde. Weiter iſt zu erwegen, ob vielleicht die Sicherheit gewiſſer Pflichtleiſtungen nur auf gewiſſe Perſonen, oder Stände inſonderheit ankomme, dergeſtalt, daß ſie allein oder am beſten im Stande ſind, dieſelben zu leiſten; ob vielleicht die Pflichtleiſtung keinen Verſchub leide, und kurtz, ie mehr eine Pflicht determinirt iſt § 188, deſto mehr hat ſie eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit. Die Gröſſe der Befugniſſe wird ebenfalls aus der Art und Weiſe, wie ſie mit gewiſ- Wie die Gröſſe der Befugniſſe zu ermeſſen iſt.

ſen Zwecken zuſammen hangen, verſtanden. Daher laſſen ſich die bisher gemachten Unterſchiede auch auf dieſelben, ſo wie es die Natur eines Befugniſſes leidet, appliciren.

§ 417.

Welches die möglichen Colliſionsfälle ſind.

Endlich dienet es auch zur Deutlichkeit, daß man ſich die möglichen Colliſionsfälle vorſtelle. Nemlich es collidiren ſich entweder die Pflichten an ſich ſelbſt mit andern Pflichten, welches wiederum entweder alſo geſchehen kann, daß eine von beyden übertreten werden muß, oder nur ſo, daß eine von beyden nicht erfüllet werden kann; oder es verurſachet die Leiſtung einer Pflicht gegen verſchiedene Perſonen eine Colliſion, indem, wenn ſie dem einen erwieſen wird, der andere ſie entbehren muß, da denn die Frage entſtehet, welcher vorgehet; oder es collidiren ſich Befugniſſe und Pflichten; oder Befugniſſe mit andern Befugniſſen. Von allen dieſen Fällen müſſen wir nunmehro ſpecialere Regeln ſuchen.

§ 418.

Von der Colliſion der Pflichten mit Pflichten.

Wir wollen zuvörderſt die Colliſion der **Pflichten mit andern Pflichten** vor uns nehmen, bey welcher eine von beyden übertreten werden muß, oder doch nicht erfüllet werden kann. Und da erhellet leichte 8) daß eine ſchlechterdings nothwendige Pflicht, in wieferne ſie es iſt, der zufälligen und hypothetice nothwendigen allezeit

Achte Regel.

zeit vorgehen müſſe, weil ihre Verbindlichkeit von unendlicher Gröſſe iſt, z. E. man darf auch Gott nicht einmahl läſtern, und wenn man ſein Leben damit zu retten wüſte. 9) Die ſubjectiviſche Verbindlichkeit gehet der objectiviſchen vor. Neunte Regel. Denn die erſtere gehet ausdrücklich uns und bey dieſen Umſtänden an, die letztere aber nicht. Folglich wird der letztern ausgewichen, wenn wir der erſtern folgen. Es flieſſen hieraus viele ſehr nützliche Folgerungen, z. E. man darf eine gegenwärtige uns obliegende Pflicht nicht verabſäumen, um ſich zu Leiſtung einer andern noch gröſſern geſchickt zu machen. Alſo darf einer ſein Amt nicht verſäumen, um ein groſſer Gelehrter zu werden, und hernach der Welt noch mehr zu dienen. Eine determinirte Pflicht gehet allezeit der undeterminirten vor § 416. Und weil alle negative Pflichten determinirt ſind § 184; ſo darf man ſie niemahls übertreten, etwan in der Abſicht, daß man mit dem, was man hierdurch erlanget, ein gröſſeres Gute ſchaffen wolle. Z. E. man darf niemanden das Seinige vorenthalten, weil man es beſſer als er anzuwenden vermeynet. Man darf auch nichts Böſes thun, um dadurch andere von noch gröſſern Sünden abzuhalten. Denn wir ſind andere nur daſelbſt von Sünden abzuhalten verbunden, wo wir Gelegenheit dazu haben,

dergleichen alsdenn nicht vorhanden iſt, wenn wir ſelbſt unſere Pflicht übertreten müſten. 10) Unter zwey Pflichten, da die Bewerckſtelligung des zu befördernden Zweckes, oder auch das Daſeyn der Pflicht ſelbſt nicht von gleicher Gewißheit iſt, geht diejenige vor, **welche die meiſte Gewißheit hat.** Denn wieferne etwas ungewiß iſt, in ſo ferne iſt es nicht zu rechnen. Dieſes iſt z. E. der wahre Grund von der Regel, daß die vernünftige Liebe von ſich ſelbſt anfange. Denn dieſelbe hat nicht die Meynung, als ob wir uns ſelbſt mehr als andere Leute zu lieben befugt wären, welches nicht erwieſen werden kann. Sondern die Vernunft lehret deswegen, daß man vor ſich ſelbſt zuerſt ſorgen müſſe, weil man ſich theils doch ſelbſt am beſten bewuſt ſeyn muß, zu was vor Zwecken man die vorhandenen Mittel anwenden wolle; theils, weil die Bemühung, vor ſich ſelbſt zuerſt zu ſorgen, ein unentbehrliches Mittel zur gemeinen Sicherheit der menſchlichen Zwecke überhaupt iſt. Denn es würden die gröſten Ungereimtheiten herauskommen, wenn ſich einer der Mittel guter Endzwecke, die er doch brauchet, begeben, und ſie an andere überlaſſen wolte, da er doch nicht weiß, ob ſie jene auch brauchen können und wollen, und ob ſie bey Gelegenheit ihm zu helfen eben ſo bereit ſeyn werden, und da hierdurch alle Regelmäßigkeit

Zehnte Regel.

keit in den menſchlichen Bemühungen auf- gehoben würde. Es thut dahero zur Sa- che nichts, wenn gleich die eine Pflicht auf einen edlern Zweck gehet, als die andere. Denn die gewiſſere iſt allezeit vor gröſſer zu halten, es müſte denn in auſſerordentli- chen Fällen eine beſondere ſubjectiviſche Verbindlichkeit vorhanden ſeyn, etwas zu wagen, weil vielleicht alle oder die meiſten andern keine Geſchicklichkeit oder keine Ge- legenheit und Muth darzu haben. Erinnerung bey derſelben.

§ 519.

Wenn aber 11) ſowohl die ſubjectiviſche Verbindlichkeit, als auch die Gewißheit der Erlangung des geſuchten Endzweckes auf beyden Seiten gleich iſt: So gehet diejenige Pflicht vor, welche das meiſte Gu- te befördert, das iſt, welche den Zweck im höhern Grade, oder vor mehrere Menſchen befördert, oder welche auf einen edlern Zweck gehet, oder welche zugleich andere gute Zwecke befördert, oder doch am we- nigſten hindert § 415. Denn weil ſol- chergeſtalt das meiſte Gute befördert wird; ſo wird auch die meiſte Uebereinſtimmung mit den Geſetzen erhalten. Demnach fol- gen 12) diejenigen Puncte, daraus man die Wichtigkeit der materialen Pflichten zu ſchätzen hat, in dieſer Ordnung nach einander: Die erſte Frage iſt, ob man ei- ne ſubjectiviſche Verbindlichkeit dazu habe. Die andere, wie viel Gewißheit

Eilfte Regel.

Zwölfte Regel.

des geſuchten Endzwecks dabey ſey; und endlich, wie edel der Zweck ſey, und wie weit ſich das daher gehoffte Gute erſtrecken könne. Das erſte giebt allezeit der Pflicht den Vorzug vor dem andern, gleichwie das andere vor dem dritten.

§ 420.

Von der Colliſion der Pflichtleiſtungen.

Was aber die **Colliſion der Pflichtleiſtungen** anlanget, da die Frage iſt, welche unter zwey Perſonen man in Leiſtung eines Dienſtes, den man beyden nicht erweiſen kann, der andern vorziehen ſoll? So iſt 13) leichte zu begreifen: derjenige, welcher tugendhafter iſt, und alſo mehr von Gott geliebet wird, oder wenn ſich davon nicht urtheilen läßt, derjenige, welcher ſich durch die Beförderung guter Zwecke um das menſchliche Geſchlecht ſchon mehr verdient gemacht hat, als der andere, ſey als der würdigere dem andern vorzuziehen; Wer es am meiſten brauche, gehe bey ſonſt gleichen Umſtänden demjenigen vor, welcher es nicht ſo nothwendig brauchet; Was ſich nicht aufſchieben läßt, gehe demjenigen vor, was füglich verſchoben werden kann; Worzu man die Gelegenheit nicht leicht wieder bekommen kann, das habe man demjenigen vorzuziehen, worzu immer Gelegenheit da iſt; Ferner, was einer von andern nicht leicht erlangen kann, darzu ſind wir gegen ihn bey ſonſt gleichen Umſtänden mehr verbunden, als gegen einen

Dreyzehente Regel.

nen andern zu etwas, was er vermuthlich auch anderwärts leichte wird erlangen können; Gegen wen wir ſchon zuvor aus einem andern Grunde eine Verbindlichkeit zu einem Dienſte haben, der iſt bey ſonſt gleichen Umſtänden andern in der Leiſtung deſſelben Dienſtes vorzuziehen, weil ſonſt die vorige Verbindlichkeit ohne alle Wirckung ſeyn würde. Wenn aber der Grad der Nothwendigkeit, mit welcher der eine einen Dienſt mehr als der andere brauchet, dergeſtalt unterſchieden iſt, daß er dem einen wenigſtens zu ſeiner weſentlichen Zufriedenheit ſchlechterdings unentbehrlich iſt, welches hingegen bey dem andern nicht ſtatt findet: So gehet derjenige, welcher den Dienſt zur höchſten Noth brauchet, dem andern vor, ungeachtet jener aus mancherley andern Gründen ein Vorrecht anführen kann. Denn man ſetzte ſonſt die Beförderung der göttlichen Endzwecke ohne Urſache in Unſicherheit, welches demſelben zuwieder ſeyn muß.

§ 421.

Von der Vergleichung der ſtreitenden Pflichten und Befugniſſe mit einander iſt die Regel folgende: 14) Eine iede determinirte Pflicht iſt gröſſer, als ein bloſſes Befugniß § 201 unter folgenden Bedingungen, wenn erſtlich die Pflicht, welche einer gegen den andern hat, nicht bloß aus dem Befugniß des andern entſprungen iſt, denn

Von der Colliſion der Pflichten und Befugniſſe. Vierzehente Regel.

denn in ſoferne ſind ſie vor gleich zu halten; Wenn zum andern nicht etwan die Behauptung eines Rechtes mit Uebertretung desjenigen, was ſonſt eine materiale Pflicht wäre, vielleicht das einzige Mittel iſt, eine gantze Claſſe von Befugniſſen, an welcher dem menſchlichen Geſchlechte viel gelegen iſt, überhaupt aufrecht zu erhalten; und endlich, wenn nicht das Gute, welches auf einer Seite durch die Ausübung ſeiner Befugniß, und auf der andern durch die Erfüllung einer bloß materialen Pflicht befördert werden würde, einander allzu ungleich iſt, in welchem Falle man das gröſſere Befugniß der geringern Pflicht vorziehen kann, iedoch ſo, daß wenn dem andern wegen eines poſitiven Rechtes, das er ſchon zuvor hatte, dadurch ein Schade zugefüget wird, wir denſelben zu erſetzen verbunden ſind.

§ 422.

Beweis. Der Beweis iſt dieſer. Ich rede nur von determinirten Pflichten. Denn eine undeterminirte Pflicht kann ſich mit einem Befugniſſe nicht wahrhaftig collidiren. Denn da mir eben deswegen, weil die Pflicht undeterminirt iſt, frey ſtehet, ob ich dieſelbe ietzo oder bey anderer Gelegenheit beobachten will; ſo handele ich ja nicht wieder das Geſetz, wenn ich dieſelbe ietzo nicht beobachte, ſondern mich meines Befugniſſes bediene, z. E. ob ich gleich über-

haupt

haupt verbunden bin zu ſtudiren; ſo kann ich doch heute, wenn ich will, ſpazieren gehen. Ferner rede ich von einer ſolchen Colliſion, da eine Pflicht mit einem bloſſen Befugniſſe ſtreitet. Denn wäre es kein freyes, ſondern ein verbindliches Befugniß; ſo würde es unter die vorigen Regeln von der Colliſion der Pflichten mit andern Pflichten gehören. Wenn nun aber dieſe beyden Bedingungen ihre Richtigkeit haben; ſo iſt es leicht zu begreifen, daß die Pflicht dem Befugniß vorzuziehen ſey. Denn wenn man die Pflicht überträte; ſo handelte man dem Geſetz zuwieder, welches hingegen nicht geſchiehet, wenn wir uns des Befugniſſes begeben, von welchem vielmehr eben hieraus erhellet, daß es von dieſem Falle nicht zu verſtehen iſt. Z. E. wir haben ein Befugniß, unſere Beqvemlichkeit zu ſuchen. Allein wir dürfen ſolches deswegen nicht mit Verſäumung unſeres Amtes, oder mit dem Schaden anderer Leute thun. Hingegen fällt dieſer Grund hinweg, wo die drey geſetzten Bedingungen vorkommen, deswegen man auch die Fälle, wo ſie vorkommen, von der allgemeinen Regel auszunehmen hat.

§ 423.

Denn wenn erſtlich die Pflicht bloß aus dem Befugniſſe des andern entſtanden iſt, nemlich vermittelſt der Regel der Liebe, daß wir andere nicht ohne Urſache an dem Fortſetzung.

Kk Gebrau-

Gebrauche ihres Befugniſſes hindern ſollen: So haben alsdenn beyde gleich viel Befugniß, und gleich viel Verbindlichkeit gegen einander, und iedweder hat nur ſo viel Schuldigkeit, den andern in der Erlangung deſſen, wozu er befugt iſt, nicht zu hindern, wieferne er ſich nicht ſelbſt ſeines Befugniſſes, iedoch auf eine rechtmäſſige Weiſe, bedienen will. Z. E. wenn einer um ein Amt anhält; ſo hat bey ſonſt gleichen Umſtänden der andere die Pflicht, ihn an der Erlangung deſſelben nicht zu hindern, iedoch behält er dabey die Befugniß auch ſelbſt darum anzuhalten, und daſſelbe auf rechtmäßige Weiſe zu ſuchen.

§ 424.

Fortſetzung. Die andere Einſchränckung war dieſe, daß eine Befugniß alsdenn nicht geringer, als eine Pflicht zu rechnen ſey, wenn ſie poſitiv iſt, und wenn, daferne man ſagen wolte, daß dieſelbe nicht mit Hintanſetzung gewiſſer anderer materialer Pflichten behauptet werden dürfe, dieſe gantze Claſſe von poſitiven Rechten, deren Gebrauch doch dem menſchlichen Geſchlechte nöthig oder nützlich iſt, überhaupt nicht aufrecht erhalten werden könte. Denn es würde ſonſt dieſe gantze Claſſe von Rechten unapplicabel gemacht werden § 405, welches man doch ohne Wiederſpruch, und auch deswegen nicht ſagen kann, weil, ob man gleich in einem ieden Individualfalle zu

einem

einem poſitiven Befugniß nicht verbunden iſt, dennoch der Zweck, welchen Gott durch eine gantze Claſſe von poſitiven Befugniſſen in der Welt zu erhalten gedencket, auf ſeiner Seite eben ſo nothwendig begehret werden muß, als derjenige, welcher durch eine materiale Pflicht befördert werden ſoll § 387. Z. E. ein König hat die Schuldigkeit, weder das Leben ſeiner Unterthanen in Gefahr zu ſetzen, noch auch den Unterthanen eines andern Reichs Schaden an ihrem Leibe oder ihren Gütern zuzufügen. Gleichwohl geſchiehet beydes im Kriege. Dem ohngeachtet kann man nicht ſagen, daß ein König nicht das Recht habe, die poſitiven Befugniſſe ſeines Landes gegen andere Völcker durch Krieg zu behaupten, weil wiedrigenfalls ein Land alle Möglichkeit, ſeine poſitiven Rechte wieder ein anderes Volck zu behaupten, verlieren würde § 400. Jedoch kommt es freylich auch darauf an, wiefern die Nation den Krieg ausführen kann. Denn ſonſt wird die Befugniß, ſein Recht auszuführen, durch die Furcht, in ein grôſſeres Uebel zu verfallen, wiederum eingeſchräncket § 409.

§ 425.

Die dritte Bedingung war, daß man alsdenn ein poſitives Recht einer geringern Verbindlichkeit vorziehen dürfe, wenn daſſelbe etwas ungleich Wichtigeres betrifft, als durch die materiale Pflicht befördert Fortſetzung.

würde, und wenn alſo die Ausübung der Befugniß ein Mittel zu einem viel gröſſern Guten iſt, als die Ausübung der geringern Pflicht ſeyn würde. Es heißt aber alsdenn das eine ein gröſſeres materiales Gutes als das andere, wenn dadurch ein edlerer Zweck befördert wird, oder dafern die Wichtigkeit des Zweckes in beyden Fällen gleich iſt, wenn auf die eine Weiſe ein höherer Grad deſſelben befördert wird, als auf die andere Weiſe. Denn da Gott an dem gröſſern Guten mehr als an dem geringern gelegen iſt, wenn auch gleich das gröſſere nur erlaubet iſt, die Leiſtung des geringern aber um der gemeinen Sicherheit willen hat anbefohlen werden müſſen; ſo iſt ſo viel gewiß, daß er wenigſtens das gröſſere Gute eben ſo ernſtlich erlaube, als er die Beförderung des geringern gebietet. Folglich wird ſeinem Willen nicht zuwieder gehandelt, wenn man das gröſſere Befugniß einer geringern Pflicht vorziehet. Und unter den geſetzten Bedingungen kömmt auch dabey die gemeine Sicherheit nicht in Gefahr, weil ich, um aller Partheylichkeit vorzubeugen, erfordert habe, daß der Nutzen der Befugniß ungleich und offenbahr gröſſer als derjenige ſeyn muß, welchen der andere von der Erfüllung einer materialen Pflicht erwarten könte. Z. E. die Landesobrigkeit, oder auch ein General, kann im Kriege, um den

Krieg deſto beſſer führen zu können, die Häuſer und Gründe der Privatperſonen zu ſeinem Nutzen anwenden. Wer ſein Haus verkaufen will, der kann es thun, ungeachtet er Miethleute darinnen hat, bey denen es hernach darauf ankommt, ob der folgende Eigenthumsherr mit ihnen wird in den vorigen Contract treten wollen. Denn es wird präſumiret, daß der Verkauf eines Hauſes ein Zweck von gröſſerer Wichtigkeit ſey, als das Einmiethen. Eine Magd kann einer Heyrath wegen aus dem Dienſte gehen. Jedoch wird ordentlicher Weiſe erfordert, daß, wenn aus der Entziehung der geringern determinirten Pflicht dem andern ein Schade zuwachſen würde, man ihn deswegen auf eine billige Weiſe ſchadlos halten, oder den ſchon zugefügten Schaden gut thun muß, welches er auch, ohne uns ein Verbrechen zuzurechnen, unter billigen Bedingungen anzunehmen verbunden iſt.

§ 426.

Von der Colliſion der Befugniſſe mit Befugniſſen.

Nunmehro ſind noch die Regeln von **Entſcheidung der Befugniſſe** übrig, wenn ſie mit andern Befugniſſen ſtreiten, worüber im menſchlichen Leben nicht wenig Streitigkeiten vorzufallen pflegen. Davon werden die vornehmſten folgende ſeyn. 15) Wenn ſich ein negatives Recht des einen mit einem poſitiven Rechte des andern collidiret; ſo muß das poſitive vor-

Funfzehente Regel.

 gehen

gehen. Denn weil das poſitive ſeinen Urſprung von einem ausdrücklich kund gethanen Willen des Geſetzgebers hat, oder doch von etwas, das daher eine Verbindlichkeit bekommt § 387; hingegen bey dem negativen Rechte der Wille des Geſetzgebers gar nichts beſtimmt: So würden wir einem Zwecke des Geſetzgebers, und mithin der Liebe gegen ihn zuwieder handeln, wenn das poſitive Recht nicht den Vorzug haben ſolte, z. E. ungeachtet der Verkäufer an der Sache, welche er verkauft, das Eigenthumsrecht, und alſo ein poſitives Recht hat; ſo iſt doch das Recht, dieſelbe nach Belieben an dieſen oder jenen zu verkaufen, bloß ein negatives Recht. Wenn dahero ein Käufer kommt, welcher die Waare, z. E. das Korn, zu ſeiner Nothdurft braucht, und dem Verkäufer ſolches bekannt iſt; ſo hat er die Verbindlichkeit, es vielmehr ihm, als einem andern, der es nicht zur Nothdurft braucht, ſondern nur um ſeines gröſſern Nutzens willen damit handelt, zu überlaſſen.

§ 427.

Sechzehente Regel.

16) Das ältere Recht gehet dem neuern vor, wenn jenes nicht durch dieſes aufgehoben worden. Denn da das neuere das ältere aufheben müſte, gleichwohl aber geſetzet wird, daß jenes bleibe, Gott aber wiederſprechende Dinge nicht wollen kann; ſo muß er wollen, daß kein wahres neueres

Recht

Recht habe entſtehen ſollen. Z. E. das Recht eines unſchuldigen Beſitzers muß bey ſonſt gleichen Umſtänden dem Rechte des ältern Eigenthumsherrn weichen. Hingegen geht 17) das neuere Recht an einer Sache dem ältern Rechte eines andern vor, wenn dieſes ſchon vorhero erloſchen geweſen, indem ſein Grund hinweg gefallen iſt § 398. Z. E. ein wilder Vogel, der mir entflogen, und von einem andern eingefangen worden, gehört bey ſonſt gleichen Umſtänden dem, der ihn eingefangen hat. Eigentlich collidiren ſich alsdenn nicht zwey Rechte, ſondern das eine hört nur unvermerckt geſchwind auf, und das andere tritt an ſeine Stelle.

Siebzehente Regel.

§ 428.

Wenn 18) zwey ſich collidirende Rechte, etwas zu thun, einander gleich ſind; ſo müſſen beyde Perſonen gutwillig um die Helfte, wo es angehet, nachgeben, es wäre denn, daß einer unter beyden einen Schaden oder gröſſere Beſchwerlichkeit davon hätte. Denn da die Gründe auf beyden Seiten gantz gleich ſind; ſo iſt dieſes der einzige Weg, wie alles in dem Zuſtande, darinnen es ietzo iſt, gehörig gelaſſen werden kann. Z. E. wenn zwey Perſonen unter Weges einander begegnen, da keiner gegen den andern etwan wegen des unterſchiedenen Standes eine Verbindlichkeit hat; ſo ſoll iedweder dem andern auf den

Achtzehente Regel.

Neunzehente Regel. halben Weg ausweichen. Wenn aber 19) ſich zwey Befugniſſe alſo collidiren, daß der eine, wenn er nachgeben ſolte, einen Schaden oder nothwendige Beſchwerlichkeit daher empfände, welche der andere nicht empfindet, oder daß er wenigſtens darunter einen gröſſern Schaden oder nothwendige Beſchwerlichkeit, als der andere, leiden müſte; ſo ſoll bey ſonſt gleichen Umſtänden derjenige nachgeben, welchem das Nachgeben entweder gar nicht, oder doch am wenigſten ſchädlich und beſchwerlich iſt. Denn ſonſt liebte er den andern weniger, als ſich ſelbſt, worzu er doch keine Befugniß hat § 366. Jedoch iſt freylich bedürfenden Falls die Gröſſe des Schadens aus dem gantzen Zuſtande eines iedweden zu ermeſſen. Z. E. wenn zwey Wagen in einem engen Wege, ohne daß einer eine Schuld deswegen hat, dergeſtalt zuſammen kommen, daß einer von beyden zurück geführet werden muß; ſo ſoll bey ſonſt gleichen Umſtänden derjenige zurück geführet werden, mit welchem es am leichteſten angehet.

§ 429.

Zwantzigſte Regel. Wenn 20) zwey gleich wichtige Rechte ſich dergeſtalt collidiren, daß keiner von beyden ſeinem Rechte ohne einen gleich groſſen Schaden entſagen kann, und auch keine Theilung ſtatt findet; ſo darf die überwiegende Macht bey ſonſt gleichen

Um-

Umſtänden den Ausſchlag geben, und derjenige darf ſein Recht ausführen, welcher die Gewalt dazu in Händen hat. Es ſind aber ſowohl die Rechte, als der aus der Entſagung derſelben erfolgende Schade ſo oft vor gleich zu achten, als man keinen Unterſchied zwiſchen ihnen zuverläßig erkennen kann. Nur muß aber die bey Behauptung des Rechtes gebrauchte Gewalt nicht etwan gröſſer ſeyn, als die Sache werth iſt, und derjenige, welcher voraus ſehen kann, daß er der überwiegenden Macht nicht werde wiederſtehen können, hat auch die Verbindlichkeit, gutwillig nachzugeben, damit er nicht durch einen vergeblichen Wiederſtand dem andern einen Schaden zufüget, ohne daß er ſich dadurch einen Nutzen ſchaffet. Denn weil ich ſetze, daß hier alle übrige Umſtände gleich ſeyn ſollen; ſo iſt die überwiegende Macht der einzige einſeitige Grund, welchen einer unter beyden vor ſich anführen kann. Nun iſt zwar die überwiegende Macht, weil ſie etwas bloß phyſicaliſches iſt, an ſich betrachtet, noch kein Beweis eines gröſſern Rechtes. Allein da doch das Befugniß, als das moraliſche Vermögen, bey ſonſt gleichen Umſtänden vor eine an das phyſicaliſche Vermögen verknüpfte Eigenſchaft angeſehen werden muß, und man nicht ſagen kann, daß Gott wolle, daß ein Gutes, welches einmahl von zweyen nicht genoſſen

werden kann, von gar keinem genoſſen werde; ſo muß er allerdings die Erlaubniß darzu demjenigen geben, welchem er die Macht verliehen hat, ſolches auszuführen. Und da eben deswegen der andere die Verbindlichkeit hatte, gutwillig zu weichen; ſo mag er bey ſonſt gleichen Umſtänden es ſich ſelbſt zuſchreiben, wenn er durch unnützen Wiederſtand ſich in Schaden bringet. Eben dieſes läßt ſich auch ſchon aus der Regel erweiſen, daß man die gröſſere Sicherheit eines Guten der geringern vorziehen ſoll § 418. Denn vermöge derſelben führet derjenige, welcher die Macht hat, auch ſein Recht aus, weil er ſich der Endzwecke, zu welchen ers gebrauchen will, am beſten bewuſt ſeyn muß. Z. E. wenn ihrer zwey zu Rettung von einer Gefahr auf einem Kahne, welcher doch nur einen trägt, über einen Fluß wollen: ſo nimmt ihn derjenige, welcher ihn bekommen kan.

Ein und zwantzigſte Regel.

Wenn aber 21) ſich zwey Rechte alſo collidiren, daß eben dieſes die Urſache von der Colliſion iſt, weil der eine unter beyden, welcher ſchuldig war, die Colliſion zu vermeiden, ſie nicht vermieden hat; ſo muß derjenige nachgeben, welcher Schuld daran iſt, und die Colliſion hätte vermeiden ſollen. Denn vermöge der geſetzten Umſtände hat er kein weiteres Befugniß, als wie fern er die mögliche Colliſion gehörig vermiede. Daher iſt ſein Befugniß

ietzo

letzo nur ein vermeyntes und ohne Wirckung. Z. E. wenn einer mit einem Wagen in einen holen Weg fährt, da er zuvor bey der Einfahrt ein Zeichen hätte geben ſollen, um zu erfahren, ob ſich ſchon ein anderer darinnen befinde, welches er gleichwohl unterlaſſen hat; ſo muß er ſichs auch hernach gefallen laſſen, daß er, wenn ihm ein anderer darinnen begegnet, ſeinen Wagen zurück führet.

§ 430.

Wenn 22) zwey oder mehr Perſonen an einerley Sache gleiche poſitive Rechte haben, und die Sache oder deren Genuß getheilet werden kan: ſo ſoll ſie unter ſie bey ſonſt gleichen Umſtänden getheilet werden. Leidet aber dieſes ihre Natur nicht: ſo hat derjenige das meiſte Recht, welcher der Zeit oder der Beſitznehmung nach den Vorzug hat. Denn wenn eine Theilung ſtatt findet: ſo wird dadurch allen Befugniſſen zugleich genug gethan, und alle Colliſion mit einem Geſetze vermieden. Hingegen wenn ſich keine Theilung machen läßt, und gleichwohl alle übrige Umſtände gleich ſind: ſo bleibet die Sache eben dadurch in ihrem vorigen Zuſtande, wenn ſie der, welcher ſie eher beſeſſen hat, behält § 406, z. E. wenn ihrer etliche auf einem Poſtwagen fahren, da die Sitze nicht von gleicher Beqvemlichkeit ſind, und die Perſonen ſind ein-

Zwey und zwantzigſte Regel.

einander dem Stande und andern Umſtänden nach gleich: ſo iſt auf Verlangen recht, daß die Sitze umgewechſelt werden.

§ 431.

Drey und zwantzigſte Regel.

Hingegen wenn 23) die Befugniſſe, welche etliche Perſonen an eine Sache haben, und welche einander gleich ſind, bloß negative ſind; ſo muß doch nicht eben die Sache oder deren Genuß, wenn er gleich einer Theilung fähig iſt, unter die Perſonen, deren Rechte ſich daran collidiren, getheilet werden, ſondern derjenige hat das Recht, die Sache gantz zu behalten, welcher ſie am erſten in Beſitz genommen hat. Denn der vorige Grund fällt hinweg. Denn da das negative Recht zu einer Sache allen Menſchen zukommt; ſo ſolte ſie unter alle getheilet werden. Da nun dieſes nicht angehet; ſo iſt gar kein Grund vorhanden, warum ſie nur unter etliche getheilet werden müſſe, unter denen doch nur einer ſie in Beſitz genommen hat. Folglich behält der Beſitzer das Recht daran allein, z. E. wenn einer etwas, das er zu behalten befugt iſt, unterwegens findet, und indem er es aufheben will, es noch ein anderer ſiehet, welcher es ebenfalls würde aufgehoben haben; ſo gehöret die Sache dennoch, wenn er ſie eher ergreiffet, ihm alleine, und wenn nicht andere Gründe hinzukommen, ſo iſt

er

er nicht eben ſchuldig, dem andern die Helf-te davon zu geben *.

§ 432.

Jedoch ſind 24) die bisher erwieſenen Regeln von der Entſcheidung ſtreitender Rechte nicht etwan alſo zu verſtehen, als wenn uns, ſo oft wir das meiſte Recht haben, auch iedesmahl die Befugniß zuſtünde, daſſelbe, es koſte auch was es wolle, durchzutreiben. Denn wenn der andere hartnäckig iſt, nachzugeben, und nur nicht etwan die Entſagung unſeres Rechtes mit dem Verluſte der Sicherheit unſerer Rechte überhaupt verknüpfet iſt; ſo muß die Menſchenliebe, als die Hauptpflicht des natürlichen Rechtes, den Ausſpruch thun, ob und wie weit man nicht vielmehr zum Nachgeben dadurch verbunden werde. Hernach iſt zu bedencken, daß wir auch bey der Ausübung unſerer wircklichen Befugniſſe die Pflichten der Höflichkeit und Gefälligkeit nicht aus den Augen ſetzen dürfen, ſondern vielmehr die Gelegenheit darzu ergreifen ſollen. Die bisher erwieſene Regeln alſo ſollen nur dazu dienen, damit man überhaupt wiſſe, was bey der Colliſion der Befugniſſe dem Rechte der Natur

Vier und zwantzigſte Regel.

* Siehe dieſe und etliche der vorigen Regeln in des ſel. Herrn D. Adolph Friedrich Hoffmanns commentat. de jurium & obligationum colliſione ex principiis jurisprudentiæ naturalis. Halæ Magdeb.

tur gemäß ſey, und daß diejenigen, welchen das Amt aufgetragen iſt, die im gemeinen Leben ſich ereignenden Streitigkeiten der Menſchen zu entſcheiden, leichter wiſſen können, wem ſie das Vorrecht zuzugeſtehen haben.

§ 433.

Ob Noth kein Geſetze habe.

Aus dem bisher ausgeführten läßt ſich die Frage beurtheilen, ob Noth kein Geſetze habe? Nemlich es iſt leicht einzuſehen, daß man, wenn man auch gleich von Noth gedrungen wird, nicht allein ein Geſetz, ſondern auch noch eben die Geſetze habe, welche uns zu anderer Zeit obliegen, nur daß bey der Application derſelben, und bey Beurtheilung der Colliſionen ſolche Sätze heraus kommen, welche ſich nur hieher, aber nicht auch auf andere Fälle ſchicken. Daher ſcheinen ſie leichtlich den allgemeinen Sätzen zu wiederſtreiten, welches doch nicht iſt, ſondern uns nur alſo vorkommt, weil wir uns bey den allgemeinen Regeln nicht zugleich die Einſchränckung derſelben in allen möglichen Fällen mit vorſtellen. Es leidet alſo die Allgemeinheit der materialen Pflichten ſo oft eine Ausnahme, als es der zureichende Grund ihrer Verbindlichkeit erfordert, und über welchen ſich auch ihre Verbindlichkeit nicht erſtrecken kann; daher ſie auch ſolchergeſtalt nicht wircklich übertreten werden. Hingegen die ſchlechterdings nothwendigen und allge-

allgemeinen Pflichten bleiben einmahl wie das andere.

§ 434.

Es giebet auch noch andere Regeln von der Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe, welche aber hieher in die allgemeine practiſche Philoſophie, zu welcher dieſes Capitel zu rechnen iſt § 206, nicht gehören, ſondern aus dem iedesmahligen beſondern Weſen der Pflichten und Befugniſſe, welche ſich collidiren, hergenommen werden müſſen, z. E. wenn ſich die bürgerlichen Geſetze mit den natürlichen Befugniſſen collidiren. Man muß daher dieſelben bedürfenden Falls aus denjenigen Capiteln des natürlichen Rechts herholen, welche davon handeln.

Welche Entſcheidungsregeln hieher nicht gehören.

§ 435.

Wo im übrigen die erklärten Entſcheidungsregeln nicht hinreichen, da wird iedwedem bey unpartheyiſcher Unterſuchung ſein Gewiſſen ſagen, was er iedesmahl nach Beſchaffenheit der Umſtände zu thun habe. Und wenn man ſowohl die Vernunftlehre und Moral gründlich ſtudiret, als auch die allgemeinen Gründe von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe ſich geläufig und deutlich gemacht hat; ſo wird dadurch die innerliche Empfindung deſſen, was recht und billig iſt, auch dergeſtalt erhöhet und geſchärfet werden, daß uns dieſelbe entweder gar nicht, oder doch nicht

Wie das Gewiſſen die Stelle der Entſcheidungsregeln erſetzet, und ihre Anwendung erleichtert.

weit betrügen wird. Eben dieſelbe muß uns auch alsdenn zu ſtatten kommen, wenn die Zeit zu kurtz iſt, alle Gründe ausführlich gegen einander zu überlegen.

§ 436.

Erzehlung einiger falſchen Entſcheidungsregeln.

Zum Beſchluß will ich noch etliche falſche Entſcheidungsregeln anmercken, vor welchen man ſich zu hüten hat. Wenn man 1) vor die Erklärung des wahrſcheinlichen ausgiebt, es ſey dasjenige, was alle oder die meiſten, oder die weiſeſten annehmen; ſo iſt es gantz ungereimt zu ſagen, daß man in ſtreitigen Fällen das wahrſcheinlichſte erwehlen ſoll. Denn die meiſten können ja böſe ſeyn, und ſind es auch wircklich. Und was hat man denn vor ein Kennzeichen, wer der weiſeſte ſey? Ohne Zweifel iſt es derjenige, welcher die weiſeſte Meynung vorbringet. Dieſes muß man aber erſt aus der Vernunftmäßigkeit ſeiner Gründe urtheilen, welche Gründe man dahero ſelbſt aufſuchen und deutlich machen muß, wenn nicht ein Circkel im beweiſen entſtehen ſoll. Man iſt zwar verbunden, wo man nicht ſelbſt fortkommen kan, ſich die Schriften und den Rath geübter Leute zu Nutzen zu machen. Allein beydes muß man ſelbſt wenigſtens nach der Ausſage ſeines Gewiſſens und der innerlichen Empfindung der Gerechtigkeit und Billigkeit unpartheyiſch beurtheilen. Denn weil es zuweilen den gröſten Windmachern

gelinget, daß ſie groſſen Ruhm erlangen, und deswegen vor die weiſeſten gehalten werden; ſo könnte man ſonſten gar ſehr hinter das Licht geführet werden. Wenn man aber auch gleich die richtige Erklärung des wahrſcheinlichen § 338 zum Grunde legte: ſo wäre doch hiermit noch nichts characteriſtiſches geſaget, ſondern nur ein noch unbeſtimmter Theil der allgemeinen Regel § 407 angegeben.

§ 437.

Ferner wäre es 2) ungereimt, wenn man vorgeben wolte, in ſtreitigen Sachen ſey allezeit dasjenige das beſte, wobey man die beſte Abſicht habe. Denn wir dürfen uns die Geſetze und die Güte der Abſichten nicht ſelbſt machen. Das iſt die beſte Abſicht, wenn wir den Geſetzen auf das genaueſte folgen, es bringe uns Nutzen, oder Schaden. Wie aber dieſes geſchehen müſſe, kan nicht anders, als aus den Geſetzen ſelbſt ausgemachet werden. Eben ſo wenig hätte man 3) Grund zu ſagen, die Pflichten gegen Gott giengen allezeit den übrigen vor. Denn es ſind alles Pflichten gegen Gott, ob ſie gleich nicht alle unmittelbare Pflichten gegen ihn ſind. Woraus wolte man denn nun beweiſen, daß uns der göttliche Wille in vielen Fällen nicht zu den mittelbaren Pflichten gegen ihn, mehr als zu den unmittelbaren verbinden könne? Die Regel der Eigenliebe

Fortſetzung.

kan 4) eben ſo wenig beſtehen, da man meynet, die Pflichten gegen uns ſelbſt giengen allezeit den Pflichten gegen andere Menſchen vor. Denn ſolches iſt unerweislich und § 366 wiederleget. Warum wir aber in den meiſten Fällen die Sorge vor uns ſelbſt der Sorge vor andere vorziehen ſollen; das hat gantz andere Urſachen § 418. Hingegen könnte man auch 5) eben deswegen nicht behaupten, daß die Pflichten gegen andere den Pflichten gegen uns ſelbſt, oder 6) die Pflichten gegen mehrere den Pflichten gegen wenigere vorgiengen. Denn es kommt auf die Beſchaffenheit der Sache und auf die ſubjectiviſche Verbindlichkeit an § 418. Und eben dieſes iſt zu mercken, wenn man 7) vorgeben wolte, der unedlere Zweck müſſe allezeit dem edlern nachgeſetzet werden.

* *

Das III Capitel, Von den allgemeinen Pflichten und Befugniſſen gegen alle Menſchen.

§ 438.

Was unter den allgemeinen Pflichten gegen alle Menſchen zu verſtehen iſt.

Ich verſtehe unter den allgemeinen Pflichten gegen alle Menſchen diejenigen, welche wir bey Gelegenheit allen vorkommenden Perſonen ſchuldig ſind, ohne

ne daß erſt durch Contracte oder beſondere Stände der Menſchen eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit dazu verurſachet werden darf. Sie müſſen dahero unmittelbar aus den Grundgeſetzen § 365 hergeleitet werden können.

§ 439.

Die Munterkeit andern gern zu dienen.

Will die höchſte Pflicht des natürlichen Rechtes die Menſchenliebe iſt § 367. So flieſſet daraus 1) die Pflicht, daß wir eine beſtändige Munterkeit andern gerne zu dienen in uns erhalten und die Gelegenheit darzu ſuchen nnd mit Vergnügen annehmen ſollen. Denn dergleichen bringet die Natur der Liebe mit ſich. Aus eben dem Grunde liegt uns 2) die Redlichkeit bey allen Dienſtleiſtungen ob. Ich verſtehe aber unter der Redlichkeit eine Fertigkeit, die Dienſte, dazu, und ſo weit wir dazu verbunden ſind, nach ſeinem beſten Wiſſen und Vermögen zu leiſten, und auch ſeine Verbindlichkeit iedesmahl gantz unpartheyiſch zu unterſuchen. Unpartheyiſch verfahren aber heißt keinem von beyden Theilen um ſolcher Umſtände willen einen Vorzug geben oder abſprechen, welche in die Entſcheidung der vorhabenden Frage nach den Regeln der Wahrheit keinen Einfluß haben. Ferner bringet auch 3) die Verbindlichkeit zur Menſchenliebe die Pflicht der Freundlichkeit, Höflichkeit und eines liebreichen

Die Redlichkeit.

Die Freundlichkeit und Höflichkeit.

Umganges mit ſich, weil ſolches eine weſentliche Folge und Kennzeichen der Liebe iſt.

§ 440.

Die Pflicht niemanden zu haſſen oder zu neiden.

Hingegen dürffen wir 4) **niemanden haſſen oder neiden.** Denn da die allgemeine ſchuldige Menſchenliebe ſich auf die Liebe zu Gott gründen ſoll, und ſich auch von derſelben nicht abſondern läßt § 365. So zeigte der Haß gegen andere Leute die Abweſenheit der Liebe zu Gott an. Der Neid kan ebenfalls damit nicht beſtehen, weil er die Liebe ausſchlieſſet, und zugleich ein Mißvergnügen über die göttliche Regierung iſt § 260.

§ 441.

Die Pflicht die Feinde zu lieben, und nicht rachgierig oder unverſöhnlich zu ſeyn.

Die Pflicht niemanden zu haſſen erſtrecket ſich ſo weit, 5) daß wir in Abſicht auf die Liebe, welche wir Gott ſchuldig ſind, auch noch die Verbindlichkeit haben, ſelbſt **unſere Feinde**, das iſt, diejenigen, welche uns entweder ſchon geſchadet det haben, oder noch zu ſchaden ſuchen, **zu lieben** und daher gegen dieſelben **nicht rachgierig** oder **unverſöhnlich** zu ſeyn.

Was Rachgier iſt.

Die **Rachgier** iſt eine Begierde, einem, der uns beleidiget hat, Uebel zuzufügen, und ſich an dem ihm zugefügten Schmertz und Schaden als an einer Genugthuung zu ergötzen.

Erſter Beweis.

Denn es iſt zu erwegen, daß der Feind, indem er die Pflicht mich zu lieben übertritt, mir hiermit

mit kein Recht geben könne, daß ich meine Pflicht auch übertreten dürfte, weil die Verbindlichkeit, welche ich gegen ihn habe, ſich nicht auf deſſen eigene Tugend, ſondern auf die Liebe gegen Gott gründet, welcher Grund alſo, weil die Liebe gegen Gott eine nothwendige Pflicht iſt, durch das Laſter des andern nicht hinweg fallen kan. Wir ſind zwar befugt, uns gegen einen Feind zu wehren, und wenn kein gelinderes Mittel vorhanden iſt, ihm auch mit ſeinem Schaden Wiederſtand zu thun § 401. Dieſes Befugniß aber erſtrecket ſich nicht ſo weit, daß wir dem Feinde Schaden zufügen dürften, auch wenn keine Nothwehre mehr nöthig iſt, oder doch weiter, als ſie nöthig iſt. Mithin bleibet die Verbindlichkeit, die Wohlfahrt deſſelben als einen Zweck anzuſehen und bey Gelegenheit zu befördern, das iſt, ihn zu lieben. Eben dieſe Pflicht ſeine Feinde zu lieben läßt ſich auch auf folgende Art begreifen. Durch die Feindſeligkeit des andern gegen uns iſt das Band der geſelligen Verknüpfung der Menſchen zerriſſen worden. Da nun aber dieſelbe ein göttlicher Endzweck, und auch zur menſchlichen Wohlfahrt ſchlechterdings nöthig iſt § 365; ſo muß zum wenigſten die Vergröſſerung des Riſſes verhütet und die Freundſchaft, ſo bald als möglich, wiederum hergeſtellet, oder zum wenigſten die Geneigtheit dazu

Anderer Beweis.

Noch andere Gründe. in dem Gemüthe erhalten werden. Hierzu kommt noch ferner, daß die Sanftmuth und und Verſöhnlichkeit gegen die Feinde ordentlicher Weiſe das ſicherſte Mittel iſt, ſie zu gewinnen und zu beſſern. Und warum ſolten wir durch Fortſetzung der Feindſchaft verurſachen, daß, wer einmahl unſer Feind iſt, es beſtändig bleibe, da wir doch nicht wiſſen können, wo wir zu anderer Zeit ſeiner Dienſte wiederum benöthiget ſeyn dürften? Die Beobachtung dieſer Pflicht iſt beſonders hoch zu ſchätzen, weil ſie einen hohen Grad der Großmuth und Beherrſchung ſeyn ſelbſt § 314, und alſo auch aus dieſem Grunde eine groſſe Vollkommenheit des Gemüthes anzeiget.

§ 442.

Ob wir gegen einen Feind eben ſo viel Verbindlichkeit haben, als gegen einen Freund.

Jedoch haben wir deswegen gegen einen Feind, wenn nicht neue Umſtände hinzu kommen, nicht eben ſo viel Verbindlichkeit zur wircklichen Dienſtleiſtung, als gegen einen Freund. Noch weniger dürfen wir, wenn es nicht beſondere Umſtände erfordern, denſelben gar darinnen dem Freunde vorziehen, welches manchmahl die falſche Großmuth thut, indem ſie dadurch einen beſondern Ruhm zu erjagen gedencket. Denn bey der Colliſion der Pflichtleiſtung gegen unterſchiedene Perſonen müſſen bey ſonſt gleichen Umſtänden die würdigern und diejenigen, gegen welche wir ſchon zuvor eine beſondere Verbind-

bindlichkeit haben, vorgehen § 420. Ingleichen haben wir auch deswegen keine Verbindlichkeit, uns mit einem Feinde in Vertraulichkeit einzulaſſen, ſo lange wir nicht zureichend verſichert ſind, daß er ſich gebeſſert habe, weil ſolches der Klugheit zuwieder wäre § 230. Endlich ſind auch mit der Rachgier diejenigen unangenehmen Mittel nicht zu verwirren, welche man zuweilen anwenden muß, um einen andern zu Einſtellung ſeiner Feindſeligkeiten zu nöthigen, ungeachtet man ſolches aus redlicher Abſicht thut, und dabey keinen Haß gegen ſeine Perſon heget, ſondern ſich derſelben nur deswegen bedienet, weil man ſich darzu durch die Colliſion der menſchlichen Pflichten und Befugniſſe verbunden, oder berechtiget ſiehet. Dergleichen Mittel kan man ſo oft anwenden, als es wahrſcheinlich iſt, daß die Feindſeligkeit des andern gegen uns aus Verachtung unſerer Kräfte herrühre; und ſo oft man hoffen kan, daß der Feind, wenn er erkennen wird, daß wir Kräfte genug haben, ihm wieder zu ſchaden, wenn wir wollen, eine Hochachtung gegen uns bekommen und die Feindſchaft einſtellen werde. Jedoch verſtehet ſich aus der Pflicht der Menſchenliebe, daß auch dieſes nur in ſo ferne erlaubet iſt, wie ferne nicht ein gelinderes und eben ſo wahrſcheinliches Mittel vor-

Ob man zur Vertraulichkeit mit einem Feinde verbunden iſt.

Wie die unangenehmen Mittel zu Einſtellung der Feindſchaft von der Rachgier unterſchieden ſind.

handen iſt, und wieferne nicht andere Grün- de ſolches wiederum verhindern.

§ 443.

Die Pflicht der Beſcheidenheit.

Ferner erfolget aus einem ernſtlichen Be- ſtreben dem natürlichen Geſetze zu gehor- chen, 6) die Verbindlichkeit zur Beſchei- denheit. Die Beſcheidenheit iſt eine Fertigkeit, um nicht gute Endzwecke zu verhindern, die unvollkommenen Pflich- ten § 384 und Befugniſſe § 392 nicht mit Ungeſtüm zu fordern, ſondern vielmehr in Anſehung aller ſeiner Befugniſſe ſo viel möglich zum Nachgeben bereit zu ſeyn. In- dem ich ſage, man ſoll ſo viel möglich nachgeben; ſo heißt dieſes ſo viel, man ſoll ſolches ſo oft und ſo weit thun, als es un- ſere Verbindlichkeit, und als es die Klug- heit erlaubet.

§ 444.

Die Pflicht niemanden zu beleidigen.

Weil wir andern Menſchen mit uns ei- nerley natürliche Rechte zugeſtehen müſſen § 366. So flieſſet daraus 7) die Pflicht, **niemanden zu beleidigen.** Einen **be- leidigen** heißt einem etwas nicht leiſten, was er doch mit Rechte fordern kan. Wir ſollen demnach niemanden an der Aus- übung ſeiner Rechte wiederrechtlich hin- dern § 423, oder die ihm ſchuldigen Dienſt- leiſtungen ihm verſagen oder ſchwer ma- chen, z. E. iederman hat das Recht ſeinen Nutzen und ſein Vergnügen zu befördern, wie ferne es ohne Verletzung anderer ge-

ſchehen

ſchehen kan. Demnach dürfen wir niemanden Schmertz oder Schaden zufügen, oder an einem erlaubten Vergnügen und an der Verbeſſerung ſeiner Umſtände hindern. So gut wir das Recht haben, in der Beſſerung unſerer Privatumſtände unſerer eigenen Einſicht zu folgen, ſo gut muß es ein anderer auch haben. Demnach dürfen wir niemanden ſeine natürliche Freyheit beſchneiden, ihm unſer eigenes Urtheil aufdringen, oder ihn nöthigen wollen, umbeſtimmte Pflichten und Befugniſſe nach einer Beſtimmung, welche wir vor gut achten, auszuüben u. ſ. f.

§ 445.

Vorſichtigkeit, welche bey Beurtheilung der wircklichen Beleidigungen zu gebrauchen iſt.

Jedoch wird nicht etwan iemand dadurch beleidiget, wenn wir uns unſers eigenen Rechtes bedienen, obgleich hernach der andere, welcher mit uns gleiches Recht hat, nicht zu ſeinem Zwecke gelangen kan § 423. Ferner iſt das auch keine wahre Beleidigung, wenn wir durch den Gebrauch unſerer Rechte, oder gar durch Erfüllung unſerer Pflichten dem andern eine Unannehmlichkeit oder Schaden verurſachen, daran er ſelbſt Schuld iſt, und welcher nicht entſtehen würde, wofern er ſeinen Zuſtand tugendhafter oder klüger eingerichtet hätte. Ja aus einer beſondern ſubjectiviſchen Verbindlichkeit kan gar ein Recht darzu entſtehen, den andern auch zu ſeinem eige-

nen Beſten, nemlich zu dem, was wir davor halten, zu zwingen und bedürfenden Falls unangenehme Mittel zu gebrauchen, ohne daß ſolches der andere vor eine Beleidigung auslegen darf. So haben z. E. Eltern das Recht ihre Kinder zu züchtigen, und die Obrigkeit iſt in gar vielen Fällen befugt, ſchmertzhafte Mittel zu gebrauchen. Jedoch wird hierzu nothwendig eine beſondere ſubjectiviſche Verbindlichkeit oder Befugniß erfordert, welche beſonders muß erwieſen werden können. Denn ordentlicher Weiſe muß iedweder Menſch in Beurtheilung der ihn ſelbſt angehenden Geſchäfte ſeinem eigenen Gutachten folgen können, wieferne er nur nicht in die Rechte anderer einen Eingrif thut, und dadurch jene, ſich zu wiederſetzen nöthiget. Denn wiedrigenfalls würden alle menſchlichen Zwecke und Befugniſſe ſowohl uncharacteriſtiſch, als unſicher. Ein iedweder dependirte von dem Gutdüncken der mächtigern, welche ihn nach ihrem Belieben zu etwas, das ſie vor beſſer anſähen, nöthigen könnten. Allein wer kan uns die Gewähr leiſten, daß der andere, welcher ſich düncken läßt, die Sache beſſer zu verſtehen, dieſelbe auch in der That beſſer verſtehe, zumahl, da doch einem iedweden ſeine eigenen Umſtände am beſten bekannt ſeyn müſſen?

§ 446.

§ 446.

Sowohl die Liebe, als die Geſelligkeit verbindet uns ferner dazu, daß wir 8) allen diejenigen Pflichten erweiſen, welche wir allen ohne unſern Schaden erweiſen können, weil nemlich uns dadurch nichts, oder nichts merckliches abgehet, z. E. man ſoll einem Irrenden den Weg zeigen, einem bey Gelegenheit Nachricht oder guten Rath geben u. ſ. f. Man nennt dieſes **Pflichten der Gefälligkeit** (officia humanitatis.)

Pflichten der Gefälligkeit.

§ 447.

Eine von den allgemeineſten Pflichten, welche wir allen zu erweiſen haben, iſt 9) die **Wahrhaftigkeit**, das iſt, die Uebereinſtimmung des Gemüthes mit der intendirten Bedeutung dererjenigen äuſſerlichen Zeichen, dadurch wir daſſelbe zu erkennen geben. Die ordentlichen Zeichen unſerer Gedancken und unſeres übrigen Gemüthszuſtandes ſind Worte. Daher wird zur Wahrhaftigkeit erfordert, daß die Worte dasjenige ausdrücken, was wir von der Sache dencken, oder wie wir in Anſehung derſelben geſinnet ſind. Jedoch iſt zu verſtehen, daß die Worte unſere Gedancken nur in derjenigen Bedeutung ausdrücken müſſen, von welcher wir glauben, daß ſie die wahre ſey, und welche wir haben ausdrücken wollen. Daher iſt es z. E. nicht wieder die Pflicht der Wahrhaftigkeit gehandelt,

Pflicht der Wahrhaftigkeit.

handelt, wenn man ſich verſprochen hat, oder wenn man den Worten aus Irrthum eine falſche Bedeutung zugeſchrieben hat. Die Verbindlichkeit zur Wahrhaftigkeit fließt ſowohl aus dem Zwecke der menſchlichen Rede überhaupt, als aus der Liebe und Geſelligkeit inſonderheit. Sie iſt theils um des beſondern Zweckes willen, welcher iedesmahl befördert werden ſoll, theils um der allgemeinen Sicherheit willen vor eine ſehr wichtige Tugend zu halten. Weil aber die Wahrhaftigkeit nur eine materiale Pflicht iſt § 411; ſo ſind auch Colliſionsfälle möglich § 413, da dieſelbe von einer gröſſern Pflicht § 418, 419, oder gröſſern Befugniß § 421, überwunden werden kann. Welche Fälle dergleichen ſind, muß nach denen im vorigen Capitel erklärten Regeln beurtheilet werden, welche wir eben deswegen vorangeſchicket haben, damit wir nicht bey allen einzeln Pflichten uns in eine ſpeciale Abhandlung der möglichen Colliſionen einlaſſen dürften. Der Wahrhaftigkeit wird die **Lügen** und die bloſſe **Verſtellung** entgegen geſetzt. Die **Lügen** iſt eine **Unwahrheit**, welche mit **Uebertretung** der Pflicht der Wahrhaftigkeit geredet wird. Es giebt demnach dreyerley Lügen. 1) Wenn man durch die **Unwahrheit** einen böſen Endzweck zu befördern ſucht, welches man das **boshaftige Lügen** nennen kann.

Was die Lügen iſt.

Dreyerley Lügen, nemlich das boshaftige, leichtſinnige und unbe.

2) Das

2) Das leichtſinnige Lügen, wenn man ohne Zweck unwahr redet § 230; und endlich 3) wenn man zwar in der Abſicht unwahr redet, um einen guten Zweck zu befördern, da man aber denſelben ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit eben ſowohl oder beſſer hätte erhalten können, welches das unbedachtſame Lügen heiſſen kann. Die im Schertz geſprochene Unwahrheit aber gehöret gar nicht hieher, weil ſie zwiſchen Leuten, die einander ſchon verſtehen, nur zum Vergnügen dienen ſoll, und in die ernſthaften Zwecke der Geſelligkeit keinen Einfluß hat, wornach ſie auch zu beurtheilen iſt. Eben ſo wenig gehören die poetiſchen Erdichtungen, die Gleichniſſe, die Tropi und Figuren in der Beredſamkeit hieher. Denn dieſelben werden ja vor nichts anders, als vor ſinnreiche Manieren, etwas vorzuſtellen, oder ſich auszudrucken, ausgegeben. Wenn man übrigens die drey erzehlten Arten der Lügen wohl überleget; ſo wird man finden, daß gar ſehr ſelten ein Fall vorkommen könne, da man nach unſern von der Colliſion der Pflichten und Befugniſſe erklärten Regeln von der Pflicht der Wahrhaftigkeit ohne Verletzuug des natürlichen Rechtes abweichen dürfe, und da ſich nicht vielmehr dadurch ausweichen laſſe, daß man entweder gar ſchweiget, oder nur etwas ſaget, oder unbeſtimmt und alſo redet, daß man dadurch

dachtſame Lügen.

durch

durch nur zu verſtehen giebt, man wolle ſich nicht weiter erklären. Man hat demnach das ſo ſehr eingeriſſene leichtſinnige und unbedachtſame Lügen oder Windmachen gar nicht zu entſchuldigen, ſondern hat es vor nichts anders, als vor eine Uebertretung des natürlichen Rechtes anzuſehen.

Was die Verſtellung iſt.

Die Verſtellung iſt die wiſſentliche Annehmung des Scheines von einem Zuſtande, in welchem man ſich nicht wircklich befindet. Es läßt ſich demnach aus dem, was ietzo geſaget worden, urtheilen, was davon zu halten ſey.

Wie vielerley die Verſtellung iſt.

Die Verſtellung iſt zweyerley, das Dißimuliren, wenn man ſich den Zuſtand, darinnen man ſich wircklich befindet, nur nicht mercken läßt, und alſo nur den Zweck hat, den Schein der Abweſenheit deſſelben anzunehmen; und das Simuliren, wenn man die Abſicht hat, den Schein eines poſitiven Zuſtandes, darinnen man ſich nicht befindet, anzunehmen. Vielmahl kommt auch in einerley Aufführung beydes zuſammen. Die Verſtellung geſchiehet entweder durch Worte, davon die von der Pflicht der Wahrhaftigkeit gegebenen Regeln nachzuſehen ſind; Oder ſie geſchiehet durch andere Umſtände der menſchlichen Aufführung, von welcher folgendes zu mercken iſt.

Was von dem Dißimuliren zu halten iſt.

Das bloſſe Dißimuliren iſt etwas, welches dem bloſſen Schweigen gleich gilt. Daher iſt daſſelbige niemahls unerlaubt,

laubt, ohne nur, wo man eine ausdrückliche Verbindlichkeit dazu hatte, ſeinen Zuſtand frey zu entdecken. Z. E. es iſt klug und gerecht, daß man ſich ſeine Schwäche und Unvollkommenheiten ordentlicher Weiſe nicht mercken laſſe. Das Simuliren geſchiehet entweder durch ſolche Bezeigungen, welche ſo gut als die Worte eine völlig beſtimmte Bedeutung haben. Alsdenn gehet es abermahl nach den Regeln von der Wahrhaftigkeit. Z. E. wenn man mit dem Kopfe nicket oder ſchüttelt. Oder es geſchiehet durch andere Umſtände in der Aufführung, welche einer als Folgen und Zeichen von einem gewiſſen Zuſtande des andern anſiehet, oder leicht anſehen kann. In Anſehung derſelben Verſtellung iſt erſtlich nöthig, daß ſie durchaus niemahls gebrauchet werde, um einem andern unrechtmäßiger Weiſe zu ſchaden. Ferner aber muß ſie auch auſſer dieſem Falle doch ohne eine vernünftige Urſache nicht gebrauchet werden. Denn wenn man mit redlichen Leuten zu thun hat; ſo bringet es die Natur der Liebe mit ſich, ohne Verſtellung mit ihnen umzugehen. Und wenn der Umgang der Menſchen geſellig ſeyn ſoll, dergeſtalt, daß einer in Beförderung ſeiner unſchuldigen Abſichten ſich auf den andern ſoll verlaſſen können; ja wenn einer auch über dieſes ſich nicht ſelbſt in allgemeinen Mißcredit ſetzen, und vor einen

Was man von dem Simuliren zu halten hat.

nen

nen ſolchen Menſchen angeſehen ſeyn will, dem man nicht trauen dürfe: ſo muß die ordentliche Regel nothwendig dieſe ſeyn, daß man das Simuliren vermeiden müſſe. Wenn man einem ſeinen Zuſtand nicht entdecken will; ſo iſt es gemeiniglich genug, daß man gegen denſelben eine indifferente, allgemeine, oder vieldeutige Aufführung beobachte. Doch leidet die Pflicht, mit andern ohne Verſtellung umzugehen, ihre Ausnahmen, welche nach den Regeln von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe Cap. II zu beurtheilen ſind.

§ 448.

Die Menſchen ſind ordentlicher Weiſe befugt, einander gegen billige Erſetzung zu dienen.

Aus der Geſelligkeit fließt das Recht, daß iedweder vor ſeine geleiſteten Dienſte ordentlicher Weiſe eine billige Erſetzung verlangen kann. Eine billige Erſetzung heißt eine ſolche, dabey die Menſchen insgeſamt füglich neben einander beſtehen können, und ſie wird deswegen billig genennet, weil gemeiniglich die Empfindung der Billigkeit § 369 dabey den Ausſpruch thun muß. Denn da iedweder Menſch in gewiſſer Abſicht einen Ueberfluß, und in anderer Abſicht auch wiederum einen Mangel an Kräften hat, und ſich auch einer nicht auf vieles zugleich legen kann, hingegen dieſes das unentbehrlichſte Mittel zur Sicherheit aller menſchlichen Zwecke iſt, daß iedweder vor ſich zuerſt ſorget

§ 418;

§ 418; ſo kann die menſchliche Geſellſchaft nicht anders beſtehen, als daß man ordentlicher Weiſe andern gegen Erſetzung dienet.

§ 449.

Bey gewiſſen Umſtänden iſt man verbunden, umſonſt zu dienen.

Weil aber die Menſchen doch vielfältig in Umſtände kommen, da ſie Dienſte brauchen, ohne daß ſie dieſelben entweder überhaupt, oder doch ohne allzu groſſe Beſchwerlichkeit und ohne Verluſt wichtiger Endzwecke, damit der Welt auch gedienet wäre, zu erſetzen vermögend ſind, da ihnen aber doch vermöge der göttlichen Endzwecke geholfen, und das Gute in der Welt nicht verhindert werden ſoll; ſo flieſſet daraus 10) die Verbindlichkeit, andern bey vielerley Gelegenheit, ſo oft man es zu thun vermögend iſt, **umſonſt zu dienen.** Es wird uns auch die Menſchenliebe, ſo bald ſie in dem Gemüthe vorhanden iſt, darzu willig und bereit machen. Und dieſe muß auch nebſt der Empfindung der Billigkeit und der Betrachtung der iedesmahligen Umſtände ausmachen, wo wir etwas, und wie viel wir umſonſt thun ſollen. Denn bis auf einen Punct läßt ſich dieſes durch allgemeine Regeln nicht ausmachen. Jedoch wollen wir noch etliche genauere Regeln aufſuchen, in welchen gezeiget wird, wenn wir umſonſt zu dienen eine Verbindlichkeit haben.

§ 450.

Genauere Regeln von der Verbindlichkeit, andern umſonſt zu dienen. Erſte Regel.

Nemlich wieferne ſich erſtlich einer ſelbſt helfen kann, in ſo ferne haben wir keine ausdrückliche Schuldigkeit, ihm umſonſt zu dienen, ob wir gleich deswegen die Befugniß dazu haben können. Denn es werden allezeit andere da ſeyn, welche es noch nothwendiger brauchen § 420. Und wenigſtens könten wir die Sache zu einer nützlichen Anwendung vor uns ſelbſt behalten. Jedoch muß man es hier nicht wie die kargen und liebloſen Leute machen, welche, wenn die Frage iſt, ob einer etwas nothwendig brauche, nur darauf ſehen, ob er ſonſt verhungern und verderben müſte. Denn es kann wohl ſeyn, daß wenn einer gleich einen Dienſt nicht zur nothdürftigen Erhaltung des Lebens braucht, er ihn doch zu Ausführung derjenigen Endzwecke nöthig hat, welche er in ſeinem Stande ſuchen ſoll, welche er auch vielleicht zu befördern vor vielen andern geſchickt, oder zu erlangen würdig iſt; Oder es kann ſeyn, daß einer einen Dienſt braucht, um ſich in demjenigen Zuſtande zu erhalten, ohne welchen er nach ſeinem Stande in Schande und Verachtung fallen, und hernach ſchwerlich wieder empor kommen dürfte. Gemeiniglich iſt einem damit wenig gedienet, wenn man ſeine Dienſtfertigkeit gegen ihn ſo lange verſparen will, bis er gantz darnieder

nieder liegt, und derſelben zur hôchſten Nothdurft bedarf.

§ 451.

Zum andern ſind wir Leuten, die ſelbſt an ihrem Unglücke Schuld ſind, vielweniger als andern umſonſt zu dienen, und ordentlicher Weiſe nur die Pflichten der Nothdurft § 378 umſonſt zu leiſten ſchuldig. Denn es werden immer andere da ſeyn, welchen wir die Pflichten der Beqvemlichkeit leiſten können, und welche ſich derſelben nicht unwürdig gemacht haben § 420. Jedoch iſt ein Unterſchied zu machen, wenn ſichere Kennzeichen ihrer Beſſerung vorhanden ſind, oder es wahrſcheinlicher iſt, daß ſie mehr Gutes als viele andere in der Welt ſchaffen können. Denn zumahl in dem letztern Falle ſind ſolche Perſonen dennoch auch in Leiſtung der Pflichten der Beqvemlichkeit denenjenigen vorzuziehen, von welchen man dergleichen Hoffnung nicht ſchöpfen kann, ob ſie auch gleich in Anſehung ihres zuvor geführten Lebens ſonſt der Wohlthat würdiger wären § 418. Sind aber alle Umſtände auf beyden Seiten gleich; ſo iſt derjenige allezeit vorzuziehen, von welchem uns bekannt iſt, daß er ſeiner Tugend wegen der Wohlthat würdiger ſey.

Andere Regel.

§ 452.

Je mehr es drittens wahrſcheinlich iſt, daß ein Nothleidender die Hülfe, welche er

Dritte Regel.

von uns verlanget, auch von vielen andern erhalten könne, deſto weniger kommt auf unſern Antheil, und deſto eher wird die Schuldigkeit, ihm umſonſt zu dienen, im Colliſionsfalle von einer andern Pflicht oder Befugniß überwogen. Hingegen ſind wir viertens diejenigen umſonſt zu leiſtenden Pflichten der Nothwendigkeit, von denen es nicht wahrſcheinlich iſt, daß ſie einer von andern leicht erhalten könne, auch mit unſerm Schaden, das iſt, mit Verluſt unſerer eigenen Beqvemlichkeit zu leiſten verbunden, weil ſonſt ein göttlicher Endzweck durch unſere Schuld nach allem Vermuthen verlohren gehen würde. Das übrige, was hierbey unbeſtimmet bleibt, muß, wie ſchon erinnert worden, in iedwedem Individualfalle durch die beſondern Umſtände und durch den Grad der Menſchenliebe, welche wir hegen, beſtimmet werden.

Vierte Regel.

§ 453.

Die Pflicht der Danckbarkeit.

Was die Danckbarkeit iſt.

Je mehr uns von andern allbereit gedienet worden, deſto mehr entſtehet 11) die Pflicht der Danckbarkeit gegen dieſelben. Die Danckbarkeit iſt diejenige Wirckung der Liebe, vermöge welcher wir gegen andere, welche uns Gutes erzeiget haben, bereit ſind, ihnen hinwiederum etwas Gefälliges zu erweiſen. Jedoch verſtehet ſich von ſich ſelbſt, daß die Danckbarkeit, wenn ſie eine Tugend ſeyn ſoll, ſich

auf tugendhafte Bewegungsurſachen grün- den müſſe. Denn erſtlich ſind die Wohl- thaten ein natürlicher Bewegungsgrund zur Liebe § 129. Die Tugend anderer aber ſoll vermöge des natürlichen Geſetzes ein Bewegungsgrund darzu ſeyn § 366. Wo demnach die ſchuldige Menſchenliebe in einem Gemüthe vorhanden iſt, da iſt es eine natürliche und weſentliche Folge der- ſelben, daß ſie ſich von ſich ſelbſt zur Danck- barkeit determiniret. Folglich, wer zu je- ner verbunden iſt, der iſt auch zu dieſer ver- bunden, und zwar um ſo vielmehr, ie ſtär- cker die Verbindlichkeit zu jener in Anſe- hung einer gewiſſen Perſon war. Da auch über dieſes die Danckbarkeit die Ge- müther anderer, noch weiter uns zu die- nen, in Bereitſchaft ſetzet, ja auch die Wohlthäter überhaupt zum Wohlthun an- treibet; ſo iſt dieſelbe zugleich auch eine Pflicht der Klugheit § 162, und eine Pflicht gegen die gantze menſchliche Ge- ſellſchaft § 380.

Gründe der Verbindlichkeit darzu.

§ 454.

Der Undanck iſt demnach nicht allein ein Zeichen von der Abweſenheit der ſchul- digen Menſchenliebe, ſondern auch von ei- ner ſolchen Gemüthsbeſchaffenheit, welche es überhaupt zur Bildung derſelben in der Seele unfähig macht. Denn da die Lie- be nicht einmahl durch Wohlthaten, als durch ihren ſtärckſten Bewegungsgrund,

Schändlichkeit des Undanckes.

hat erwecket werden können; ſo muß das Gemüthe höchſt verderbt, und zur Menſchenliebe unfähig ſeyn. Deswegen wird der Undanck vor ſo ſchändlich gehalten, wozu noch kommt, daß ſich ein undanckbarer nicht allein vor ſeine Perſon verſündiget, ſondern auch vielen andern ſchadet, indem er die Wohlthäter überhaupt ermüdet. Denn der Undanck iſt einem iedweden beſonders deswegen unleidlich, weil er unvermerckt ſogleich die Application auf ſich macht, daß er mit ſeinen Wohlthaten an dergleichen undanckbare Gemüther auch kommen könne. Und wiewohl es nicht richtig folget, daß man ſich durch die Exempel eines etliche mahl erfahrnen Undanckes an ſeiner Bereitſchaft, Gutes zu thun, hindern laſſen dürfe; ſo iſt doch genug, daß die Erfahrung lehret, daß einmahl die meiſten Menſchen alſo geſinnet ſind. Daher gewiß iſt, daß ein undanckbarer der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt ſchadet.

§ 455.

Alle Dienſte verbinden zur Danckbarkeit, beſonders aber die umſonſt empfangenen.

Wer uns gegen billige Erſetzung dienet, der verdienet ſchon deswegen Liebe, weil er eine tugendhafte That, wenigſtens eine materiale Tugend § 177 ausübet, und dieſes um ſo vielmehr, ie ſeltener die Menſchen ſind, welche ſolches mit genugſamer Treue verrichten. Wer uns aber gar umſonſt dienet, in Anſehung deſſelben

kommt

kommt noch ein Bewegungsgrund hinzu, ihn zu lieben, weil wir daraus abnehmen können, daß er entweder unſere Perſon beſonders liebe, oder daß er im hohen Grade tugendhaft ſey. Folglich verbinden uns zwar alle empfangene Dienſte zur Danckbarkeit, auch diejenigen, welche wir vergolten haben, am allermeiſten aber werden wir bey ſonſt gleichen Umſtänden durch die umſonſt empfangenen Dienſte darzu verpflichtet. Jedoch iſt leicht zu erachten, daß dieſes iedesmahl nur in ſoferne gelte, wieferne die Gründe einer tugendhaften Danckbarkeit mehr oder weniger ſtatt finden. Z. E. wenn ein liederlicher Menſch, der das Seinige verpraſſet, einem Weinſchencken viel zu verdienen giebt; ſo kann man nicht ſagen, daß der Weinſchencke bey darauf erfolgter Armuth des Schlemmers zu einer beſondern Danckbarkeit gegen ihn verpflichtet ſey. Denn der Grund fällt hinweg, weil man nicht einmahl präſumiren kann, daß der Verſchwender gegen ihn auch nur eine materiale Tugend habe ausüben wollen.

Jedoch nur, wiefern ſich der Grund der Danckbarkeit dahin ſchicket.

§ 456.

Endlich, weil Gott die Menſchen auch der Zeit nach verknüpft hat, indem einer älter als der andere iſt; und auch das Alter ſowohl mehrere Erfahrung zu haben pfleget, als auch der Welt allbereit mehr gedienet hat; ſo flieſſet daraus 12) unter

Die Pflicht, das Alter zu ehren.

eben dieſen Bedingungen die Pflicht, das Alter zu ehren.

§ 457.

Wie man noch mehr allgemeine Pflichten finden kann.

Dieſes werden die vornehmſten allgemeinen Pflichten der Menſchen gegen einander ſeyn, zu denen nur noch dasjenige beyzufügen ſeyn wird, was man in Anſehung ſein ſelbſt zu thun hat, um ein nützlich Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft zu ſeyn, davon aber, weil die Materie weitläuftig iſt, in einem beſondern Capitel gehandelt werden ſoll. Jetzo iſt nur noch anzumercken, daß man immer noch mehr und ſpecialere Pflichten finden kann, wenn man ſich die allgemeine Regel vorſtellet, und daraus ſubſumiret: **Was von der aufrichtigen und geſelligen Menſchenliebe, wieferne wir von der Liebe zu Gott dazu angetrieben werden, ein weſentlicher Theil, Folge, Wirckung, Zeichen, oder ein nothwendiges oder beſtes Mittel darzu iſt, darzu ſind wir gegen alle Menſchen verbunden** § 371, 400.

§. 458.

Allgemeine Befugniſſe der Menſchen gegen einander.

Es iſt nunmehro noch übrig, daß wir von den allgemeinen Befugniſſen der Menſchen gegen einander reden. Gleichwie nemlich die bisher erwieſenen allgemeinen Pflichten uns gegen andere obliegen, und ſich auf das Weſen und die Verknüpfungen der Menſchen und auf die göttlichen

Ab-

Abſichten mit denſelben gründen; Alſo liegen dieſelben auch andern Leuten gegen uns ob, weil wir mit ihnen einerley Weſen und einerley Endzweck haben. Demnach ſind wir dieſelben vor uns eben ſowohl zu fordern befugt, und andere haben eben ſo viel Verbindlichkeit, dieſelben uns zu leiſten, als wir gegen ſie hatten. Demnach entſtehen aus den bisher erklärten Pflichten, wenn man ſie auf einer andern Seite betrachtet, auch eben ſo viel allgemeine Befugniſſe der Menſchen gegen einander. So haben wir z. E. ſchon § 448 aus der Geſelligkeit das Befugniß, eine billige Erſetzung ſeiner Dienſte zu verlangen, hergeleitet. Es würde überflüßig ſeyn, alle Befugniſſe heraus zu ſuchen, weil ſie ſich leicht ſelbſt verſtehen. Ich werde alſo nur die Befugniſſe, eine Wiedererſetzung eines zugefügten Schadens zu fordern, bey welchen viel Schwierigkeit vorkommt, beſonders erklären. Denn von dem Eigenthumsrechte ſoll in einem beſondern Capitel gehandelt werden.

§ 459.

Das Recht, die Wiedererſtattung des zugefügten Schadens zu fordern.

Es verſtehet ſich gleich aus der Natur der Menſchenliebe, daß, wer in der Tugend aufrichtig iſt, ſich ſogleich zur Erſetzung verbunden erachten wird, ſo bald er innen wird, daß er durch Verſäumung einer Pflicht iemanden Schaden zugefüget hat. Denn dieſes iſt das Mittel, wie die

Leiſtung der Pflicht annoch nachgeholet werden kan. Wenn aber die Pflicht, welche einer dem andern zu leiſten verbunden, und welche der andere zu fordern berechtiget war, eine ausgemachte und determinirte, dabey auch von ſolcher Beſchaffenheit iſt, daß ſie fähig iſt, erzwungen zu werden; ſo bekommt der beleidigte Theil ſo gar ein ſolches Recht, auf die Erſetzung des zugefügten Schadens zu dringen, dabey er auch ſolche Zwangsmittel, wie die Natur und Wichtigkeit der Sache leidet, gebrauchen darf. Denn ſonſten wird alle Sicherheit der menſchlichen Zwecke verlohren gehen, indem ſich niemand darauf verlaſſen könte, daß er dasjenige, deſſen er benöthiget, und darzu er befugt iſt, von dem andern erhalten würde. Die Beleidiger aber würden dadurch bey ihrer Ungerechtigkeit ſicher gemacht, weil ihnen niemand Einhalt thun dürfte § 400. Demnach entſtehet aus der Pflicht niemanden zu beleidigen § 444, das Recht auf die **Wiedererſtattung** des von einem Beleidiger zugefügten Schadens auch durch Zwangsmittel zu dringen, unter der Bedingung, wenn ſowohl die Pflicht, welche übertreten worden, als das Befugniß, welches der beleidigte Theil gehabt hat, gewiß und determinirt geweſen ſind, und nur ſonſt der Natur der Sache nach ſo wohl eine Wiedererſtattung, als ein Zwang darzu ſtatt finden kan. Dieſe allge-

Allgemeine Regel deſſelben.

allgemeine Regel will ich nunmehro zu beſſerer Deutlichkeit zergliedern, und durch einige ſpeciale Regeln mehr characteriſtiſch machen *.

§ 460.

Weil das Recht Wiedererſtattung zu fordern nur bey zugefügten Beleidigungen ſtatt finden ſoll, eine iedwede Beleidigung aber etwas ſeyn muß, das dem Beleidiger als der Urſache zugerechnet werden kan: ſo wäre es 1) ungerecht, von iemanden die Wiedererſtattung eines Schadens zu fordern, deſſen Verurſachung ihm doch gar nicht zuzurechnen iſt, z. E. wenn ein Thier ohne alle Schuld ſeines Herren iemanden Schaden zugefüget hat, ſo iſt der Herr nicht zu der Erſetzung verbunden. Alſo wenn 2) iemand ein Recht gehabt hat, aus deſſen Gebrauch dem andern nur ſeiner eigenen Eitelkeit, oder ſeines eigenen Verſehens wegen, oder durch einen bloſſen Unglücksfall ein Schade entſtehet; ſo iſt der erſtere zur Erſetzung nicht verbunden, weil er an dem Schaden keine Schuld hat § 406, z. E. ein Herr iſt befugt, ſein Geſinde wegzuſchicken, und darzu hält er daſſelbe. Wenn dahero letzteres unterwegens durch Unvorſichtigkeit, oder durch einen Unglücksfall zu Schaden

Beſondere Regeln von dem Rechte Wiedererſtattung zu fordern.

Erſte Regel.

Andere Regel.

* Siehe Hug. Grotii Jus Belli & pacis, Lib. II cap. XVII.

den kommt; ſo iſt der Herr bey ſonſt glei-chen Umſtänden nicht ſchuldig, denſelben zu erſtatten. Jedoch wenn 3) einer ein bloß äuſſerliches Recht § 389 hat, und ſich deſſelben irriger Weiſe zum Schaden eines unſchuldigen bedienet, dergeſtalt, daß er zwar dabey nicht die Abſicht gehabt, dem-ſelben unrecht zu thun, iedoch einen ſol-chen Irrthum begangen hat, welchen er vermeiden ſolte und konnte: ſo iſt er zur Erſetzung verbunden; weil er die ſchuldi-ge Klugheit und Vorſichtigkeit andern nicht zu ſchaden unterlaſſen hat § 230, und ihm daher der Schade zuzurechnen iſt. Z. E. Wenn ein Richter einen unſchuldigen, weil er ihn ohne genugſame Kennzeichen vor ſchuldig gehalten, durch ſein übereiltes Verfahren in Schaden gebracht hat; ſo iſt er zur Erſetzung verbunden, und der be-leidigte Theil kan darauf dringen. Die-ſes kan man auf den Krieg appliciren. Denn weil da, wie an ſeinem Orte gezei-get werden wird, die überwiegende Macht die Stelle des gröſſern Rechtes vertreten muß; ſo iſt es nicht unrecht, daß der über-wundene zur Erſetzung der Kriegskoſten angehalten wird. Denn es wird präſu-miret, daß er ſein äuſſerliches Recht zum Kriege auf eine ſolche Art irrig appliciret habe, da er den Irrthum hätte vermeiden können und ſollen.

Dritte Re-gel.

§ 461.

Ueberall muß man 4) darauf ſehen, ob die Pflichten und Befugniſſe, welchen zuwieder gehandelt worden, auch völlig gewiß und determiniret geweſen ſind. Denn weil man ſonſt einen zu etwas zwänge, davon es nicht gewiß iſt, ob er es zu thun verbunden geweſen, und er doch, vermöge der natürlichen Freyheit das Recht hatte, darinnen ſeinem eigenen Urtheile zu folgen; ſo würde er dadurch beleidiget § 444. Z. E. Wenn einer dem andern, der ihn um Hülfe gebeten, nur aus Geitz nicht geholfen hat; ſo kan man von ihm die Wiedererſtattung des dem andern daher zugewachſenen Schadens nicht fordern, weil die Pflicht dem andern zu helffen nicht determiniret war. So oft hingegen dieſes ſeine Richtigkeit hat, daß die verletzten Pflichten und Befugniſſe ausgemacht und determiniret geweſen ſind; ſo findet auch die Befugniß ſtatt, die Erſetzung des zugefügten Schadens zu fordern, es mag nun die Pflicht oder Befugniß eine allgemeine geweſen ſeyn, oder ſie mag nur aus beſondern Umſtänden ihren Urſprung gehabt haben. Z. E. ein Dieb kan zur Wiedererſtattung des geraubten angehalten werden. Denn er hat eine allgemeine Pflicht übertreten. Und wer einen Contract nicht gehalten hat, der iſt ebenfalls zur Erſetzung des daher entſtandenen Schadens verbunden, Vierte Regel.

weil

weil er eine beſondere Pflicht verletzet hat. Da nun die negativen Pflichten, vermöge deren uns niemand an der Ausübung unſerer wahrhaftigen Rechte hindern ſoll, allerſeits determiniret ſind, indem ſie beſtändig und in Anſehung aller Perſonen erfüllet werden ſollen § 184; ſo entſtehet auch aus der Uebertretung derſelben allezeit das Recht, die Wiedererſtattung des Schadens zu fordern.

§ 462.

Fünfte Regel.

Es iſt hernach 5) gleichgültig, und es muß aus der Beſchaffenheit der Sache geurtheilet werden, ob der Beleidiger die Sache ſelbſt, oder den daher ordentlicher und natürlicher Weiſe zu erwartenden Vortheil und Nutzen gut thun ſoll, oder ob er zur Erſtattung beydes verbunden iſt. Die Beſchaffenheit der Sache muß auch lehren, wie ſolches geſchehen ſoll. Z. E. ein Räuber, oder einer, der dem andern das ſeinige unrechtmäßiger Weiſe vorenthalten hat, kan ſo wohl zu Erſetzung der Sache, als ihrer natürlichen Nutzung angehalten werden. Wer einen Menſchen wiederrechtlich um das Leben gebracht hat, der iſt im Stande der Natur verbunden, und man kan ihn darzu anhalten, diejenigen Perſonen zu verſorgen, welche ſonſten ihre Verſorgung von dem entleibten hätten zu fordern gehabt. Wer eine Jungfrau zur Hurerey mit ihm verführet, oder gar noth-

züch-

züchtiget, der kan darzu gezwungen werden, dieſelbe in Anſehung ihrer Heyrath, ſo viel möglich, ſchadloß zu halten. Ferner iſt auch dieſes 6) gleichgültig, ob uns der Beleidiger den zugefügten Schaden durch poſitive mittelbare oder unmittelbare Thaten, oder nur durch ein vorſetzliches, oder unachtſames Unterlaſſen zugefüget hat, z. E. ein Fürſt kan zu Erſetzung desjenigen Schadens angehalten werden, welchen ſeine Unterthanen verurſachet haben, indem er ihnen wiederrechtlich durch die Finger geſehen hat. Es gilt auch 7) gleich, ob der zugefügte Schade die Güter des Leibes, oder die Glücksgüter, oder unſere Ehre und guten Nahmen betrift, z. E. die Verletzung der Ehre wird dadurch erſetzet, wenn der Beleidiger ſein Unrecht bekennet. Manchmahl können die Umſtände auch noch mehreres erfordern.

Sechſte Regel.

Siebente Regel.

§. 463.

Wenn 8) iemand ſein äuſſerliches Recht oder ſeine Macht zu unſerm Schaden boshaftiger Weiſe gemißbrauchet hat, und der boshaftige Mißbrauch deſſelben nur offenbar genug iſt, dergeſtalt, daß nicht etwan die gemeine Sicherheit der menſchlichen Zwecke darunter leidet, wenn man die Kennzeichen der äuſſerlichen Befugniſſe bey dergleichen Umſtänden nicht vor gültig erkennen wolte § 381; ſo kan man die völlige Erſtattung des verurſachten Schaden

Achte Regel.

dens von ihm fordern. Denn unter den geſetzten Bedingungen iſt es gewiß, daß er kein wahres Recht gehabt, ſondern uns beleidiget hat. Z. E. wenn einer einen minderjährigen zu einem ſchädlichen Contracte beredet, oder einen in der Trunckenheit, oder durch gebrauchte Gewalt und Drohungen zu etwas gebracht hat; ſo iſt nicht nur der Contract nichtig, ſondern der Beleidiger iſt auch zu der Erſetzung des Schadens verbunden. Hingegen wenn 9) einer ſein äuſſerliches Recht dergeſtalt misbrauchet, daß er es nicht mit äuſſerlichen unerlaubten Umſtänden ausübet, ſondern nur, daß er eine andere ungerechte Abſicht dabey hat, und die rechtmäßige Ausübung ſeines Befugniſſes nur zum Vorwande brauchet; ſo kan man ihn ordentlicher Weiſe zur Wiedererſtattung des verurſachten Schadens nicht anhalten, weil ſich dergleichen Umſtände nicht leichtlich erweislich machen laſſen, und dahero wenn nicht die gemeine Sicherheit der menſchlichen Zwecke hinwegfallen ſoll, dergleichen Beleidigung nicht vor gewiß gehalten werden kan. Z. E. wenn einer einer Weibsperſon, mit der er ſich verlobet hat, welche aber hernach wiederum von ihm los ſeyn, und einen andern heyrathen will, ihre Verbindlichkeit nicht anders als nach Zahlung einer gewiſſen Summe Geldes erläßt; ſo kan hernach ihr Mann die Wiedererſtattung des

Geldes

Geldes unter dem Vorwande nicht fordern, weil jenem damahls an ihrer Perſon ohnedem nichts mehr gelegen geweſen ſey, ſondern er ſich nur der Gelegenheit bedienet habe, Geld von ihr zu ſchneiden. Denn es läßt ſich dieſes nicht unſtreitig genug beweiſen.

§ 464.

Wenn 10) einer eine Pflicht von geringerer Wichtigkeit deswegen nicht erfüllet, weil er ſich vielmehr eines ihm zuſtehenden poſitiven Rechtes von gröſſerer Erheblichkeit bedienet § 425. So iſt er dem andern, welchen durch die unterlaſſene Erfüllung der Pflicht ein Nachtheil zuwächſt, ſchadloß zu halten verbunden, und jener iſt ſolches zu fordern befugt. Denn weil ſich ſolchergeſtalt die Colliſion zwiſchen den Befugniſſen beyder aufheben läßt; ſo iſt ſie auch derjenige aufzuheben verbunden, welcher ſeine geringere Pflicht verlaſſen will, und anders wird er von derſelben nicht frey, es müſten denn gantz neue Umſtände darzu kommen. Zehente Regel.

§ 465.

Wenn 11) bey einem Geſchäfte, dabey ihrer zwey zu thun haben, ein Schade entſtehet, ohne daß einer von beyden Schuld hat, und die Frage iſt, wer den Schaden tragen ſoll; ſo ſoll ihn derjenige tragen, von welchem man präſumiren muß, daß, indem er mit dem andern ein Geſchäf- Eilfte Regel.

te angefangen, oder ihn zu Ausrichtung ſeiner Geſchäfte angenommen hat, zugleich darein gewilliget hat, daß er den aus dem Geſchäfte ſelbſt etwan zu beſorgenden Schaden tragen wolle *. Man präſumiret aber, daß derjenige ſtillſchweigend ſchon zum voraus in die Ertragung des Schadens gewilliget habe, welchem um ſeines Nutzens willen daran gelegen war, daß der andere dasjenige thun ſolte, woraus der Schade entſtanden iſt. Der andere aber, welcher das Geſchäfte zu eines ſeinem Dienſte übernommen, und von welchem man nicht präſumiren kan, daß er es übernommen haben würde, wenn er gewuſt hätte, daß er zugleich den Schaden tragen ſolte, wenn auch ohne ſeine Schuld irgend einer daraus entſtehen ſolte, kan zur Erſetzung deſſelben nicht angehalten werden, wenn er gleich derjenige iſt, welchem das Unglück unmittelbar begegnet iſt. Denn die Verbindlichkeit zur Wiedererſtattung des Schadens muß aus der Uebertretung einer Pflicht entſpringen. Hier aber entſpränge ſie aus einer treulich verrichteten Dienſtleiſtung, welches ungereimt iſt. Hingegen da es ſo viel iſt, als wenn derjenige, welcher das Geſchäfte um ſeines Nutzens willen aus-

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns commentat. de jurium & obligationum Colliſione ex principiis jurisprudentiæ nat. §. 56.

ausgerichtet wiſſen wolte, ſchon vorher darein gewilliget hätten, daß er auch allenfalls den Schaden tragen wolte; ſo muß er ihn auch nunmehro tragen. Es würde auch entweder ſonſt niemand in eines andern Geſchäften dienen wollen, oder es würde auf eine offenbare Unterdrückung derjenigen hinaus lauffen, welche aus Noth gezwungen andern in ihren Geſchäften dienen müſten. Z. E. wenn einer einen Bothen ſchickt, welcher Geld an einen Ort bringen ſoll, der Bothe aber wird unterwegens von Räubern geplündert; ſo iſt er das Geld nicht zu erſetzen ſchuldig, ſondern der Eigenthumsherr des Geldes leidet den Verluſt. So auch, wenn einer einen Bothen ſchicket, welcher Geld vor ihn in Empfang nehmen ſoll, und der Bothe läuft hernach damit davon; ſo leidet derjenige den Verluſt allein, welcher den Bothen geſchicket hatte. Jedoch iſt dieſes auch nicht alſo zu verſtehen, als ob einer, der einem andern etwas aufträgt, das er zu ſeinem Vortheile ausrichten ſoll, demſelben auch zugleich vor allen Schaden gut ſeyn müſte, welcher ihn während dieſes Geſchäftes, aber nicht aus dieſem Geſchäfte, ſondern entweder durch ſeine eigene Schuld, oder doch alſo entſtehet, daß er ihm auſſer dem eben ſo leichte hätte begegnen können. Denn aus was vor Grunde wolte man denn ſchlieſſen, daß derjeni-

ge, welcher einem andern etwas aufträgt, nicht auch eine genaue Beſorgung deſſelben verlange, oder daß er ſich hiermit anheiſchig machte, auch denjenigen Schaden über ſich gehen zu laſſen, welcher dem andern eben ſo wohl begegnen kan, er mag ſein Geſchäfte übernommen haben, oder nicht?

§ 466.

Zwölfte Regel. Endlich aber 12) wenn der Beweis, ob iemand zu der Erſetzung eines Schadens verbunden ſey oder nicht, ſehr ſchwer iſt; ſo ſollen beyde gutwillig bereit ſeyn, den Schaden zu theilen, oder derjenige ſoll ihn gar allein tragen, welcher ihn ſeiner übrigen Umſtände wegen am beſten tragen kan. Denn vermöge der Menſchenliebe ſind wir zum Nachgeben verbunden, und dieſes um ſo viel mehr, je gröſſer die Gefahr iſt, daß wir einen unſchuldigen beleidigen möchten. Es dienen auch überhaupt die erklärten Regeln nur zur Erkenntniß der Befugniſſe ſelbſt, woraus aber noch nicht folget, daß man ſich ſeines Rechts, die Umſtände möchten auch ſeyn, wie ſie wollen, immer auf einerley Art bedienen dürfte, und daß nicht vielmehr die beſondern Umſtände und die vielfältigen Colliſionen der Pflichten und Befugniſſe gar oft erfordern ſolten, daß wir dem andern auch die Wiedererſtattung, dazu er in der That verbunden iſt, gantz oder zum Theil erlaſſen müſten.

ten. Ueberhaupt iſt es am beſten, daß, ſo bald Schwierigkeiten entſtehen, oder einer eine andere Meynung von der Sache hat, als der andere, die Streitigkeit durch Verträge ausgemacht werde.

* *

Das IV Capitel,

Von denenjenigen Pflichten, welche wegen der Pflichten gegen andere Leute uns in Anſehung unſrer ſelbſt obliegen,

Oder:

Was man zu thun habe, um ſelbſt zu einem guten Mitgliede der menſchlichen Geſellſchaft tüchtig zu ſeyn.

§ 467.

Weil ein ieder Dienſt eine Kraft voraus ſetzet, mit welcher man dienet: ſo muß ein ieder Menſch, welcher ſo gut als möglich ein nützlich Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft ſeyn will, ſeine Kräfte wohl erkennen, wohl cultiviren und vermehren, und auch wohl anwenden lernen. Man ſoll ſeine Kräfte wohl erkennen, cultiviren und anwenden.

§ 468.

Die Kräfte eines Menſchen ſind einzutheilen in inhärirende Kräfte, welche Eintheilung der Kräfte in inhäri-

rende und relativiſche oder moraliſche.

in ſeiner Perſon befindlich ſind, und in **moraliſche**, oder **relativiſche Kräfte**, welche in gewiſſen Verhältniſſen gegründet ſind, darinnen man mit andern Geiſtern ſtehet. Zu der letztern Art gehöret der ehrliche Nahme, Ehre und Ruhm, Freundſchaft, gewiſſe Befugniſſe, alle diejenigen Verhältniſſe, deren Gültigkeit durch die bürgerlichen Geſetze erhalten wird. Z. E. der Werth des Geldes, gewiſſe Vorrechte des Standes und Geſchlechtes u. ſ. f. Die **inhärirenden Kräfte** aber ſind entweder Kräfte des **Verſtandes**, z. E. das Gedächtniß, oder des **Willens**, z. E. der Muth, oder des **Körpers**, z. E. Stärcke, oder etlicher zugleich, z. E. Klugheit, Künſte u. ſ. f.

§ 469.

Die Cultur der Kräfte richtet ſich nach allgemeinen oder beſondern Endzwecken.

So wohl die Beſchaffenheit, als die Regeln der Cultur und des vortheilhaften Gebrauchs, aller ſolcher Kräfte gehören in beſondere Wiſſenſchaften. Eine iedwede Cultur einer Kraft aber beſtehet darinnen, daß dieſelbe zu mehrern oder beſſern Wirckungen geſchickt gemacht, und alſo theils dem Grade, theils der Beſchaffenheit und Güte nach vermehret werde. Man richtet ſich dabey allezeit nach gewiſſen Endzwecken, zu welchen die Kraft durch die Cultur geſchickter gemacht und hernach auch dazu angewendet werden ſoll. Dieſelben ſind entweder allgemeine Endzwecke

zwecke, welche alle Menſchen befördern ſollen, oder beſondere, welche nur einigen obliegen und daher beſondere Stände ausmachen. Jetzo iſt unſere Abſicht zu zeigen, auf was vor allgemeine ſowohl, als beſondere Endzwecke derjenige bey der Cultur und Anwendung ſeiner Kräfte zu ſehen habe, welcher ein gutes und nützliches Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft ſeyn will.

§ 470.

Welche Regeln von der Einrichtung unſeres Zuſtandes hieher gehören.

Ich will ietzo diejenigen Pflichten aus der Ethik Cap. III, V, VI, VII, nicht wiederholen, welche überhaupt die tugendhafte Einrichtung unſers Zuſtandes betreffen, und welche alle mit einander in ſo ferne zugleich Pflichten gegen andere Menſchen mit ſind, weil uns die Beobachtung derſelben in den Stand ſetzet, nützliche Mitglieder der menſchlichen Geſellſchaft abzugeben. Hieher gehören vielmehr nur diejenigen Regeln von der Einrichtung unſers Zuſtandes, deren Grund nicht aus der Natur der Tugend überhaupt, und unſerer eigenen Vollkommenheit an ſich betrachtet, ſondern aus der Nothwendigkeit in einer tugendhaften Geſellſchaft mit andern Menſchen zu leben, hergenommen wird. Und dieſes werden folgende ſeyn.

§ 471.

Wir ſollen niemanden

Wir ſollen erſtlich unſern Zuſtand und Lebenswandel alſo einrichten, daß wir nie-

ohne Urſache mißfällig werde.

manden ohne Urſache mißfällig wer⸗den, ſo viel nemlich ſolches der Tugend unbeſchadet zu erhalten möglich iſt. Denn ſonſt würde die Menſchenliebe, welche uns doch mit allen verknüpfen ſoll, verhindert werden. Eben dieſes erfordert auch un⸗ſer eigener Vortheil. Denn die Verän⸗derungen in der Welt ſind ſo vielfach und wunderbar, daß niemand wiſſen kan, wo er den andern noch brauchen möchte. Und je mehr einer Freunde hat, deſto leichter wird es bey allen vorfallenden Gelegenhei⸗ten ſeyn, unter ſo vielen immer einen zu finden, welcher den Dienſt, deſſen wir be⸗dürfen, uns leiſten kan und will.

§ 472.

Wir ſollen niemanden Aergerniß geben. Was ein Aergerniß iſt.

Wir ſollen uns zum andern hüten, daß wir nicht durch unſere Aufführung Aergerniß haben. Einem Aergerniß geben heißt ihm eine ſolche Veranlaſſung zum böſen geben, daß uns hernach, wegen unſerer dabey übertretenen Pflicht ein Theil der Schuld davon zugerechnet werden kan. Denn da die Tugend ſowohl bey uns als andern Menſchen Gottes Haupt⸗zweck iſt, welchen wir gemeinſchaftlich be⸗fördern ſollen; ſo muß es ein Hauptverbre⸗brechen ſeyn, wenn wir an ſtatt der ge⸗meinſchaftlichen Beförderung denſelben vielmehr durch die Einrichtung unſers ge⸗ſellſchaftlichen Lebens hindern. Jedoch verwirre man das gegebene Aergerniß nicht

Wie ein gegebenes und

mit

mit demjenigen Zuſtande, da ein anderer aus unſern Thun und Laſſen einen Bewegungsgrund zum böſen nimmt, ohne daß uns daher die geringſte Schuld beygemeſſen werden kan, welches man ein genommenes Aergerniß nennt. Bey dem gegebenen Aergerniſſe ſoll uns eine Schuld der Veranlaſſung zum Böſen zugerechnet werden können. Mithin muß es ſo etwas ſeyn, da wir wiſſen konten, daß daſſelbe ein gewiſſer oder wahrſcheinlicher Bewegungsgrund zum Böſen bey dem andern vermöge der Natur der gegenwärtigen Umſtände ſeyn müſte, welches wir gleichwohl nicht, wie wir ſolten, vermieden haben. Man kann alſo andere ſowohl durch Lehren und Ueberreden, als auch durch das bloſſe Exempel ärgern, indem ſchon die bloſſe Idee einer Sache ein Bewegungsgrund der darzu gehörigen Begierde iſt, und zwar einer der allerſtärckſten Bewegungsgründe, ſowohl wegen ſeiner ſinnlichen Lebhaftigkeit, als auch deswegen, weil der Verſtand der meiſten Menſchen roh und übel gewöhnet iſt § 59, 61, worzu noch kommt, daß man auch von bloſſen Exempeln leichtlich zu Irrthümern und Vorurtheilen Gelegenheit nimmt. Ferner hat das Aergerniß entweder daher ſeinen Urſprung, daß wir etwas wircklich Böſes gethan haben, z. E. wenn einer ſchädliche Bücher in die Welt ſchreibet, oder laſterhafte Thaten begehet;

genommenes Aergerniß unterſchieden iſt.

Erſte Eintheilung des gegebenen Aergerniſſes.

Andere Eintheilung.

gehet; oder es entſtehet dadurch, daß wir mit dem Gebrauche ſonſt erlaubter Dinge unvorſichtig umgegangen ſind.

§ 473.

Wie man durch unvorſichtigen Gebrauch erlaubter Dinge Aergerniß geben kann.

Die letztere Art von Aergerniß iſt beſonders auf folgende Weiſe möglich: 1) wenn zu beſorgen iſt, daß durch den Gebrauch gewiſſer Befugniſſe in andern Leuten gewiſſe Begierden, oder Affecten nach eben dergleichen Object dergeſtalt erreget werden dürften, daß die Sclaverey ihres Gemüthes viel zu groß ſeyn wird, dieſelben überwinden zu können, oder zu wollen, ungeachtet ſie wircklich die Befugniß nicht haben, ein gleiches zu thun. Aus dieſem Grunde haben ſich z. E. Eheleute in Acht zu nehmen, ihre Befugniſſe nicht in Gegenwart anderer zu mißbrauchen. 2) Wenn andere dasjenige, was wir als erlaubt erkennen, vor unerlaubt halten, und gleichwohl zu beſorgen iſt, daß ſie aus Scheu vor uns, oder aus Begierde, ſich uns gefällig zu machen, oder aus Furcht der Schande, ſolches dennoch, ſo bald wir es ihnen zumuthen, mitmachen, und alſo wieder ihr Gewiſſen ſündigen werden § 176. 3) Wenn in eben dergleichem Falle zu beſorgen iſt, der andere möchte unſer Bezeigen davor annehmen, als ob wir etwas, das er vor böſe hält, ebenfalls ohne Ueberzeugung oder wieder Gewiſſen thäten, und davor hielten, daß man nicht al-

les

les genau zu nehmen nöthig habe, dabey er gleichwohl ſo viel Präſumtion vor unſern Verſtand hat, daß wir in dieſen letztern wohl recht haben, und gute Gründe einſehen möchten, warum man nicht alles genau zu nehmen brauche.

§ 474.

Es iſt kein gegebenes Aergerniß, wenn man andere durch ſein Exempel lehren kann.

Hiermit verwirre man aber nicht diejenigen Fälle, da man durch ſein Exempel vielmehr andere lehren kann, daß etwas, was ſie bisher vor ſtreitig gehalten haben, erlaubt ſey, indem wir uns nemlich bey ihnen ſchon in den Credit geſetzet haben, daß wir in allen Stücken gewiſſenhaft und mit völliger Ueberzeugung zu verfahren pflegen. Denn wenn wegen der Veranlaſſung zum Böſen, welche ein anderer aus unſern Handlungen genommen hat, uns eine wahrhaftige Schuld ſoll zugerechnet werden können; ſo muß ſich ſeine Veranlaſſung wenigſtens auf einen wahrſcheinlichen Schluß gründen, welchen er aus den Umſtänden unſerer Handlungen zu machen Urſache gehabt hat. Denn ſonſt fällt, wenn nicht beſondere Umſtände dazu kommen, alle Möglichkeit hinweg, daß uns daher eine Schuld zugeſchrieben werden kann, weil wir ja nicht vor die falſchen Schlüſſe der Leute können, dazu wir ihnen keine Gelegenheit gegeben haben, und weil es auch allezeit Leute geben wird, welche eine von uns unterſchiedene Meynung he-

gen und behalten. Soll dahero unſere Befugniſſe, die wir zu etwas erlaubten haben, nicht überhaupt unapplicabel werden § 406: So muß es alsdenn vor ein genommenes Aergerniß zu halten ſeyn, wenn der Zuſammenhang aller unſerer Thaten lehret, daß wir uns überall bemühen, vollkommen gewiſſenhaft zu verfahren, und ein anderer will dennoch argwohnen, daß wir wieder das Gewiſſen handelten, und auch Grund hätten, den Satz zu behaupten, daß man wieder das Gewiſſen handeln dürfe, und daß ihm alſo ebenfalls dergleichen zu thun erlaubt ſey. Eben dieſes gilt auch alsdenn, wenn wir Gelegenheit gehabt haben, andere von den Gründen unſerer Thaten zu unterrichten, und zu verſichern, daß wir die Sache deswegen thun, weil wir dieſelbe mit völligem Beyfall vor gut oder erlaubt halten. Daher auch das Aergerniß, wenn alsdenn dem ungeachtet eines entſtehet, vor ein genommenes zu halten iſt. Endlich hüte man ſich auch, daß man nicht etwan ausdrückliche Pflichten unter dem Vorwande unterlaſſe oder übertrete, daß man Aergerniß zu vermeiden ſuche. Es gehöret dahin inſonderheit, daß man nicht etwan unter der Entſchuldigung, kein Aergerniß zu geben, von einer moraliſchen Sache das eine mahl etwas bejahe, und das andere mahl verneine. Ein tugendhafter Menſch muß immer auf ei-

Auch nicht, wenn man ſie von ſeinen Bewegungsgründen zuvor unterrichtet hat.

Man darf ſeine Pflichten nicht übertreten, unter dem Vorwande, kein Aergerniß zu geben.

nerley Rede bleiben, und da, wo es die Klugheit nicht verſtattet, lieber ſchweigen, oder ſich nicht weiter, als nöthig iſt, erklären, weil er ſonſt die Pflicht der Wahrhaftigkeit § 447 ohne Urſache übertreten würde.

§ 475.

Man ſoll dasjenige beobachten, was vor ein äuſſerliches Zeichen der Tugend gehalten wird.

Die dritte Regel iſt, daß man auch dasjenige an ſich finden laſſe, was vor ein **äuſſerliches Zeichen der Tugend** gehalten wird, weil man ſonſt ſowohl die Liebe und das Vertrauen anderer gegen ſich hindern würde, als auch andere leicht ärgern könte. Dieſes macht eine beſondere Art von dem **Wohlſtande** aus, welchen man den **tugendhaften Wohlſtand** nennen kann, und zu welchem hiermit die Verbindlichkeit erhellet. Es giebt noch eine Art vom Wohlſtande, welchen man den zierlichen Wohlſtand nennen kann, und welcher nur darzu dienet, daß man andern Leuten angenehm ſey, und die Meynung von ſich erwecke, daß man gewiſſe idealiſche Vollkommenheiten beſitze, welcher aber nicht hieher, ſondern in die Klugheitslehre gehört.

§ 476.

Was der Wohlſtand oder das Decorum iſt.

Nemlich der **Wohlſtand** überhaupt, oder das Decorum, unter welchem Worte ich hier alles zuſammen nehme, wovon man ſaget, es ſchicke ſich vor einen, oder es gezieme ihm, nimmt ſeinen Urſprung da-

her,

her, daß man gewiſſe äuſſerliche Umſtände als Zeichen ſolcher innerlichen Vollkommenheiten anſiehet, welche man an einem verlanget. Die Zeichen ſelbſt können entweder mit dem, was ſie bezeichnen ſollen, einen nothwendigen, oder wahrſcheinlichen, oder auch nur möglichen Zuſammenhang haben. Es iſt genug, wenn ſie vor Zeichen der innerlichen Vollkommenheit gehalten werden; und ſo oft dieſelbe eine ſolche iſt, welche man an einem verlanget, ſo ſaget man, daß ihm dasjenige gezieme, was als ein Zeichen die Gegenwart der verlangten Vollkommenheit anzeigen ſoll, und daß ihm hingegen dasjenige unanſtändig ſey, was man als ein Zeichen von der Abweſenheit derſelben anſiehet. Hieraus flieſſen unterſchiedene Eintheilungen des wohlanſtändigen oder geziemenden.

§ 477.

Das wohlanſtändige iſt ein allgemeines oder beſonderes.

Das wohlanſtändige iſt erſtlich entweder ein **allgemeines**, welches man als ein Zeichen dererjenigen Vollkommenheiten anſiehet, welche man an allen Menſchen verlanget; oder ein **beſonderes**, welches nur ſolche Vollkommenheiten anzeigen ſoll, die man von einem nach Beſchaffenheit ſeines Standes verlanget.

Ferner ein natürliches oder willkührliches.

Ferner iſt das wohlanſtändige entweder ein **natürliches**, vermöge deſſen etwas wegen eines natürlichen Zuſammenhanges, welchen es mit der zu bezeichnenden Sache

che hat, vor ein Zeichen derſelben gehalten wird; oder ein willkührliches, welches nur die willkührliche Gewohnheit der Menſchen eingeführet, und ihm die Bedeutung eines Zeichens gegeben hat. Es verſtehet ſich von ſich ſelbſt, daß ſich von dem unanſtändigen eben ſo viel Eintheilungen machen laſſen, als wir von dem anſtändigen machen.

§ 478.

Noch weiter iſt der Wohlſtand in den tugendhaften und bloß zierlichen, oder angenehmen einzutheilen. Den tugendhaften Wohlſtand machen diejenigen Dinge aus, welche man als Zeichen der Tugend anſiehet. Hingegen zu dem bloß angenehmen oder zierlichen Wohlſtande ſind alle diejenigen Dinge zu rechnen, welche man nur als Zeichen von idealiſchen Vollkommenheiten anſiehet § 475.

Eintheilung in den tugendhaften und zierlichen Wohlſtand.

§ 479.

Der tugendhafte Wohlſtand iſt nun noch ferner einzutheilen. Nemlich vors erſte kann dasjenige, was man vor ein Zeichen der Tugend hält, entweder mit der Tugend ſchlechterdings nothwendig zuſammen hangen, oder nicht. Wenn es ſchlechterdings nothwendig damit zuſammenhanget; ſo wird die Beobachtung deſſelbigen ſelbſt eine Tugend, welche hernach nur in ſoferne zum Wohlſtande, oder dem geziemenden gerechnet wird, wieferne man ſie auf

Die Pflichten des tugendhaften Wohlſtandes ſind entweder zugleich an ſich ſelbſt Tugenden, oder an ſich ſelbſt bloſſe Pflichten des Wohlſtandes.

auf dieſer Seite und in dieſer Abſicht betrachtet, daß ſie ſich zu einer andern Tugend, welche ihrer Natur nach mehr innerlich und verborgen iſt, als ein Zeichen verhält. Man unterſcheide dahero nur die mannichfaltige Betrachtung, welche man bey einer Sache anſtellen kann; ſo wird man ſich nicht irren laſſen, daß vielmahl einerley Sache ſowohl zu den Pflichten der Tugend, als zu den Pflichten des Wohlſtandes gerechnet wird. Es kann aber auch ſeyn, daß etwas, welches man vor ein Zeichen der Tugend hält, damit nicht weſentlich zuſammenhanget, und alsdenn gehöret es bloß zum tugendhaften Wohlſtande. Man hat demnach die **Pflichten des tugendhaften Wohlſtandes in ſolche einzutheilen, welche zugleich an ſich ſelbſt Tugenden**, und in ſolche, **welche an ſich ſelbſt betrachtet, bloſſe Pflichten des Wohlſtandes ſind. Und** hieraus verſtehet man, daß zwar alle Tugenden, welche ſich äuſſerlich zu erkennen geben, zugleich zu dem wohlanſtändigen gehören, daß aber dennoch das wohlanſtändige überhaupt von der Tugend wohl zu unterſcheiden ſey, indem nicht alles wohlanſtändige deswegen auch ſogleich an ſich eine Tugend iſt.

§ 480.

Fernere Eintheilung des tugend-

Weil es auch hiernächſt unterſchiedene Gattungen von Tugenden giebt, von welchen

chen dasjenige, was zum tugendhaften Wohlſtande gehöret, als ein Zeichen angeſehen wird; ſo kann man auch in dieſer Betrachtung ſowohl den tugendhaften Wohlſtand, als den laſterhaften Uebelſtand noch ferner eintheilen. Alſo kann man z. E. dasjenige den **religiöſen Wohlſtand** nennen, da etwas als ein Zeichen der gehörigen Beobachtung der unmittelbahren Pflichten gegen Gott angeſehen wird. Vermöge deſſelben iſt es z. E. unanſtändig, wenn einer unter dem Gebete mit den Augen herum ſchweifet, wenn er zu der Zeit, da man von Gott redet, oder Gottesdienſt hält, unterdeſſen ſchertzhafte und fremde Dinge vornimmt. Ferner kann man decorum humanum den **dienſtgefliesſenen Wohlſtand** nennen, da etwas als ein Zeichen von der Fertigkeit, die geſelligen Pflichten gegen andere Menſchen in Acht zu nehmen, betrachtet wird. Dieſem iſt z. E. zuwieder, wenn man grob, oder eigenſinnig iſt, niemanden grüſſet, oder dem Grüſſenden nicht dancket, die Leute anfähret, immer ſpotten, und alles recht ſpitzig ausdrücken will, immer von anderer Leute Fehlern redet u. ſ. f. Noch weiter kann man das den **ſchamhaftigen Wohlſtand** nennen, vermöge deſſen etwas als ein Zeichen der Keuſchheit angeſehen wird, welchem es z. E. zuwieder iſt, wenn man Zoten reiſſet, diejenigen Glieder entblöſſet,

haften Wohlſtandes.

Der religiöſe Wohlſtand.

Der dienſtgeflieſſene Wohlſtand.

Der ſchamhaftige Wohlſtand.

durch deren Anſchauen die Geilheit erreget wird § 307, wenn man in Geſellſchaft von Frauenzimmer verliebt thut u. ſ. f. Auf gleiche Weiſe kann man noch andere Arten von dem **ethiſchen Wohlſtande** machen, welchem alles dasjenige zuwieder iſt, was ein in ihm ſelbſt übel eingerichtetes Gemüthe anzeigt, z. E. wenn man immer von ſich ſelbſt redet, ſich gerne loben läßt, leicht böſe wird, ein groſſes Vergnügen an kindiſchen Spielwercken und Tändeleyen blicken läßt, wenn man ſich allzu karg aufführet, mehr als es unſer Stand oder die Gelegenheit leidet, wenn man in ernſthaften Verſammlungen unnütze, oder fremde Dinge vornimmt. Von dieſen allen iſt der bloß angenehme, oder **zierliche Wohlſtand**, welcher in die Klugheitslehre gehört, noch weit unterſchieden, und welcher nur mit den Zeichen der idealiſchen und zufälligen Vollkommenheiten zu thun hat. Z. E. daß ſich ein erbarer Menſch nicht auf die Erde ſchneutze, oder den Unflath im Schnupftuche erſt eine Weile anſehe, daß andern dabey übel werden möchte, daß man ſich einen geraden Gang u. ſ. f. angewöhne. Dieſer zierliche Wohlſtand erſtrecket ſich auf alle Begebenheiten des menſchlichen Lebens, und wenn man ein wenig nachſinnet, ſo läßt ſich die idealiſche Vollkommenheit, davon er ein Zeichen ſeyn ſoll, leicht entdecken. Z. E. in Geſellſchaft

Mancherley Arten des ethiſchen Wohlſtandes.

Der zierliche Wohlſtand.

ſchaft läßt es abgeſchmackt, wenn man alle Worte auf die Goldwage legen, und beſtändig ſo nette, als in Schriften, reden will. Denn die Leute werden glauben, daß einer allemahl darauf ſtudire, welches in einer Geſellſchaft guter Freunde wieder den Zweck iſt. In Briefen ſoll man beſſer ſchreiben, als man im gemeinen Leben redet. Denn es zeigte ſonſt entweder eine Ungeſchicklichkeit, oder eine Geringſchätzung desjenigen an, an den man ſchreibet. Hingegen ſoll man auch nicht allzuſehr künſteln, oder ſehr prächtig und hochtrabend ſchreiben. Denn man zeiget ſonſt abermahl an, daß man nicht wiſſe, was ein Brief ſeyn ſoll.

§ 481.

Nunmehro laſſen ſich folgende **Regeln der Tugend** leichtlich begreifen, welche uns in Anſehung des **Wohlſtandes** obliegen. 1) Zu dem tugendhaften Wohlſtande ſind wir in Gegenwart anderer Leute allezeit verbunden, es mag auch ein natürlicher, oder willkührlich eingeführter, ingleichen mag es ein allgemeiner oder beſonderer Wohlſtand ſeyn. 2) Dasjenige, was ſeiner Natur nach unanſtändig, und zwar dem tugendhaften Wohlſtande entgegen geſetzt iſt, ſind wir allezeit zu vermeiden verbunden, wenn es auch gleich durch den Gebrauch der Menſchen zu einem willkührlichen Wohlſtande gemacht wor-

Regeln der Tugend in Anſehung des Wohlſtandes. Erſte Regel.

Andere Regel.

worden wäre. Denn wir veranlaſſen ſonſt entweder andere zu Laſtern, oder beſtärcken ſie darinnen, indem wir anzeigen, daß wir mit ihnen einſtimmig ſind. 3) Den zierlichen Wohlſtand zu beobachten ſind wir theils in ſoferne verbunden, wiefern deſſen Beobachtung ein Mittel zu guten Endzwecken iſt, zu welchen wir eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit haben § 416; theils liegt uns auch überhaupt ohne Abſicht auf einen beſtimmten Zweck dennoch die Verbindlichkeit ob, uns in ſoferne darnach zu richten, daß wir andern nicht ohne Urſache mißfällig werden § 471, iedoch nur alſo, daß nicht etwan durch die Beobachtung deſſelben, oder durch die Angewöhnung dazu andere wichtigere und gewiſſere Endzwecke hintan geſetzet werden. Zu dergleichen Wohlſtande gehören z. E. die Kleidermoden. Es verſtehet ſich auch, daß wir um ſo vielmehr unſere Freyheit behalten, ie mehr es von einem Stücke des zierlichen Wohlſtandes noch nicht gewiß und ausgemacht genug iſt, ob es auch dazu, wenigſtens bey dieſen Umſtänden, gehöret, ingleichen wenn das zu beobachtende Stück des Wohlſtandes in ſeiner Art nicht das einzige iſt, ſondern man auch auf andere Art ſo, daß es dem Wohlſtande ebenfalls nicht zuwieder iſt, verfahren kan.

Dritte Regel.

§ 482.

§ 482.

Die bisher ausgeführten Endzwecke, auf welche man in ſeinem Bezeigen gegen andere Menſchen zu ſehen hat, ſind allgemeine geweſen. Es iſt aber nun ferner die Frage, was ein iedweder auch vor beſondere und beſtimmte Endzwecke, zum Beſten der menſchlichen Geſellſchaft zu befördern, und ſich darzu geſchickt zu machen, ſuchen ſolle? Es iſt gewiß, daß ſich einer in der Cultur und Anwendung ſeiner Kräfte zu beſondern beſtimmten Endzwecken nicht auf alle Fertigkeiten des Leibes und Gemüthes zugleich legen kan. Die Menſchen müſſen ſich alſo darein theilen, und es entſteht daher die Frage, worauf iedweder inſonderheit ſeine Bemühung wenden, oder kurtz, was er vor einen Stand und Lebensart erwehlen ſolle?

Wie einer prüfen ſoll, was er vor eine Lebensart zu erwehlen habe.

§ 483.

Auf den erſten Anblick ſind hier drey Möglichkeiten vorhanden. Entweder iedweder Menſch ſoll ſich auf diejenigen Fertigkeiten legen, welche an ſich die edelſten ſind, und in den Hauptzweck der menſchlichen Natur den meiſten Einfluß haben; oder ein iedweder ſoll dasjenige erwehlen, wozu er unter allen die meiſte Geſchicklichkeit beſitzet; oder es ſoll nur iedweder darauf ſehen, daß er eine an ſich untadelhafte Lebensart wehle, zu welcher er genugſame Luſt und Kraft hat, und welche er hernach

Es ſind drey anſcheinende Möglichkeiten zu erwegen.

mit ſolchem Fleiſſe treibe, daß er nicht etwan den gröſten Theil ſeiner Kraft müßig liegen laſſe. Bey Beurtheilung der Stärcke der Kraft, die man zu Ausführung einer Lebensart beſitzet, hat man ſowohl auf die inhärirenden Kräfte, als auf die politiſchen Umſtände, in denen man ſich befindet, Achtung zu geben. Bey den phyſicaliſchen oder inhärirenden Kräften iſt die Luſt, die man zu einer Sache hat, unter gewiſſen Bedingungen ein Kennzeichen, daß man auch die natürliche Geſchicklichkeit dazu habe. Die Bedingungen ſind dieſe, daß man erſt unterſuchen muß, ob nicht die Luſt zu etwas aus Mangel der Erfahrung, weil man nemlich noch nichts anders geſehen hat, oder aus einer eiteln Leidenſchaft herrühret. Wenn man dieſes erſt unterſuchet, und keinen Grund gefunden hat, eine von dieſen beyden Urſachen zu vermuthen; ſo kann man hernach von der Gröſſe der Luſt zu etwas auf die Stärcke der Kraft darzu deswegen ſchlieſſen, weil wir, ſo oft wir uns ſelbſt gelaſſen ſind, allezeit mit der ſtärckſten Kraft am liebſten agiren, indem uns die Action alsdenn am wenigſten ſauer wird, und folglich am meiſten vergnüget § 103.

Wie man die Geſchicklichkeit zu einer Lebensart zu beurtheilen hat. Wenn die Luſt zu etwas ein Kennzeichen der Geſchicklichkeit darzu iſt.

§ 484.

Nun geht es aber nicht an, daß alle Menſchen diejenige Lebensart erwehlen können, welche allernächſt mit dem an ſich edel-

Nicht alle Menſchen können die edelſte Le-

edelſten Zwecke zu thun hat. Denn es blieben ſonſten die Zwecke der Sicherheit und Nothdurft des menſchlichen Lebens, ingleichen die erlaubten Nebenzwecke der Beqvemlichkeit, der Kunſt und des Vergnügens gar liegen § 406. Hingegen gehet nicht nothwendig dem edelſten Zwecke dadurch etwas ab, wenn ſich nicht alle Menſchen hauptſächlich darauf legen. Denn die Menſchen in der Tugend zu unterrichten iſt eine mäßige Anzahl ſolcher Gelehrten genug, welche in moraliſchen Wiſſenſchaften erfahren ſind. Hernach wird iedweder, der ſonſten nur will, in ſeinem Stande ſo viel Erkenntniß ſchon erlangen können, als die menſchliche Natur zu Erlangung ihres weſentlichen Hauptzweckes, nemlich der Tugend, bey welcher es ohnedem nicht auf die Gröſſe der Erkenntniß, ſondern auf den Fleiß in der Ausübung ankommt, unumgänglich nöthig hat § 234. bensart erwehlen.

§ 485.

Die andere Möglichkeit, daß nemlich iedweder diejenige Lebensart erwehlen ſolle, zu welcher er unter allen die meiſte Geſchicklichkeit beſitzet, läßt ſich in den meiſten Fällen gar nicht genugſam beſtimmen. Denn oft erfordern viele Endzwecke nur einerley Grad der Kraft, und auch die niedrigen Arten der Arbeit, z. E. der Ackerbau und die Handwercker können um ſo viel geſchickter befördert, und nach und

Ob man die Lebensart erwehlen ſoll, darzu man die meiſte Geſchicklichkeit beſitzet.

nach immer verbeſſert werden, ie beſſer der Verſtand desjenigen iſt, welcher ſie treibet. Und es würde in der Welt ſchlecht ſtehen, wenn es nicht in iedwedem Stande Leute von einer ſehr guten natürlichen Fähigkeit des Verſtandes gäbe. Daher können wir auch dieſe Möglichkeit nicht zur allgemeinen Regel machen. Jedoch wo es klar iſt, daß man zu einem edlen Endzwecke des menſchlichen Lebens mehr als viele, oder die meiſten Menſchen geſchickt ſey; ſo hat man allerdings eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit, die Beförderung deſſelben ſich vornemlich angelegen ſeyn zu laſſen § 416. Es kommt auch, wenn man nur die natürliche Geſchicklichkeit und Luſt zu etwas beſitzet, hernach mehrentheils nicht darauf an, ob man das politiſche Vermögen, z. E. Geld, Patronen u. ſ. f. ſchon zum voraus hat, weil ſich daſſelbe ſowohl durch das Glück, welches von der göttlichen Vorſorge regieret wird, als auch durch Arbeitſamkeit und Bemühung, ſich bey andern in Gunſt zu ſetzen, auf unzehlige Weiſe erlangen läßt, wenn man nur unermüdet iſt, und überall die Klugheit dabey gebrauchet.

§ 486.

Man ſoll nur allezeit eine nützliche und erbare Lebensart erweh-

So oft demnach nicht ausgemacht iſt, daß iemand wegen ſeiner ausnehmenden Fähigkeit zu einer gewiſſen Lebensart eine beſondere ſubjectiviſche Verbindlichkeit habe,

be, da iſt die ordentliche Regel, daß er nur eine wahrhaftig nützliche und erbare Lebensart, und dabey eine ſolche erwehle, dazu er, wo nicht das politiſche Vermögen, doch allezeit das natürliche beſitze. Uebrigens hat iedweder das Recht, bey ſonſt gleichen Umſtänden ſeiner eigenen Luſt zu folgen, und dasjenige zu wehlen, womit er ſich am liebſten beſchäftiget. Der Grund davon iſt nicht dieſer, als ob wir unſer Vergnügen zum Hauptzwecke zu machen befugt wären, ſondern er liegt darinnen, weil man theils das Recht ſein Vergnügen zu ſuchen, als den Nebenzweck des Lebens, niemanden ohne Urſache einſchräncken ſoll, hauptſächlich aber, weil die Luſt unter den gehörigen Bedingungen ein Kennzeichen von der natürlichen Geſchicklichkeit zu etwas iſt. Nun läßt ſich durch eine Kraft, welche von Natur ſchon ſtärcker iſt, wenn die Cultur hinzu kommt, mehr gutes ausrichten, als wenn man die ſchwächere cultiviret, weil ſich die ſtärckere Kraft in einer ſolchen Perſon durch die Cultur zu einem höhern Grade erheben läßt. Es iſt auch viel ſicherer, daß auf dieſe Weiſe mehr gutes werde geſchaffet werden, weil ein Menſch dasjenige, wozu er Luſt hat, von Natur lieber thut, als etwas anders, und daher, wenn er Tugend dabey ausüben will, ſeine Tugend einen viel geringern Wiederſtand findet. Es hängt dahero mit den

len, und darzu man die natürliche Fähigkeit beſitzet.

Man kan dabey ſeiner eigenen Luſt folgen.

Gründe hiervon.

göttlichen Endzwecken als ein beſtes Mittel zuſammen, daß ſich iedweder eine Lebensart erwehlen ſolle, worzu er Luſt hat. Daher iſt auch das Recht, dieſelbe zu erwehlen nicht etwan bloß ein negatives, ſondern ein poſitives Recht § 387, deswegen auch Eltern und andere Aufſeher, wenn ſich nicht gantz beſondere Umſtände ereignen, ihre Kinder oder Untergebenen darinnen nicht zu hindern befugt, ſondern vielmehr nach vorſichtiger Prüfung ſich darnach zu richten ſchuldig ſind. Diejenigen aber, welche der Welt gar nicht in einer nützlichen Lebensart dienen wollen, unter dem Vorwande, weil ſie von ihrem Einkommen ſchon leben könnten, ſind dadurch nicht entſchuldiget, weil ſich die Pflichten andern zu dienen nicht bloß auf den eigenen Nutzen, ſondern auf die Liebe zu Gott und die menſchliche Natur gründen § 371, und weil derjenige, welcher viel Vermögen hat, ſich auf die Beförderung ſolcher Endzwecke legen kan, welche nützlich ſind, darzu aber andere in Ermangelung des Vermögens keine Gelegenheit haben.

Eltern und Aufſeher ſollen ſich darnach richten.

Ob man ohne der Welt zu dienen von ſeinem Einkommen leben darf.

§ 487.

Weil aber viele Menſchen ſich ihre Lebensart nicht ſelbſt erwehlen können, ſondern gröſtentheils von den klugen oder thörichten Anſtalten ihrer Eltern und Freunde dependiren, und gemeiniglich, wenn ſie davon zu dependiren aufhören, die Sache ent-

Wenn man eine nicht weislich genug erwehlte Lebensart verlaſſen ſoll.

entweder gar nicht mehr, oder nicht völlig zu ändern ſtehet; ſo iſt es hernach mehrentheils dennoch beſſer, daß ſie dabey bleiben, wenn nur die Wahl nicht gar zu wiederſinniſch und nach dem Naturell unproportionirt geweſen. Denn ordentlicher Weiſe richtet man dennoch mehr gutes aus, wenn man das einmahl ergriffene beybehält, und fleißig treibet, als wenn man wieder von fornen anfängt. Jedoch iſt dieſe Regel nicht allgemein, ſondern leidet ihre Ausnahmen, welche aus den Individualumſtänden zu beurtheilen ſind.

§ 488.

Was der natürliche Beruff eines Menſchen iſt.

Diejenige Lebensart, zu welcher man wegen derjenigen Umſtände, in welche man von der Natur ſelbſt geſetzet worden, eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit § 416, oder eine poſitive Befugniß hat § 387, nennet man den natürlichen Beruff eines Menſchen. Es iſt dahero derſelbige theils aus der natürlichen Geſchicklichkeit und Luſt, theils aus den politiſchen Umſtänden darinnen man ſich befindet, iedoch in Colliſionsfällen aus den beyden erſtern mehr, als aus den letztern, zu beurtheilen § 485. Da ich nun als bekannt vorausſetze, daß die Ordnung der Natur ſo wohl von Gott gemacht worden, als auch durch deſſelben Vorſorge regieret werde; ſo iſt der natürliche Beruff als ein göttlicher anzuſehen. Und man hat daher ſo wohl die

Daß der natürliche Beruff vor göttlich zu halten iſt.

Ver-

Verbindlichkeit demſelben zu folgen, als auch dabey zu Gott das Vertrauen zu haben, daß er uns in der treulichen Verwaltung deſſelben durch ſeine Vorſehung zu ſtatten kommen werde. Es iſt gar viel daran gelegen, daß iedweder ſeinen natürlichen Beruff genau kennen lerne, weil § 418 erwieſen worden, wie viel es mit ſubjectiviſchen Verbindlichkeiten zu ſagen habe.

Was der beſondere Beruff iſt.

Auſſer dem natürlichen Beruffe giebt es auch noch einen beſondern Beruff, ſo wohl zu einem Amte und Stande, als zu einem einzeln Geſchäfte, welcher aus einem Contracte, oder aus dem Befehl der Obrigkeit, oder aus beſondern Individualumſtänden entſtehet. Man hat eben die Verbindlichkeit, denſelben zu beobachten, er muß aber erſt aus dem, was in folgenden Capiteln erwieſen werden ſoll, beurtheilet werden.

Das V Capitel, Von den Contracten oder Verträgen.

§ 489.

Was Contracte ſind.

Bey den Dienſten der Menſchen gegen einander zu ihren gebotenen oder erlaubten Endzwecken kommen unzehlige unbeſtimmte Umſtände vor, was, wenn,

wem,

wem, wie viel, wie der eine dem andern dienen, und jener dieſem etwas dargegen leiſten ſoll. Dieſen Ungewißheiten kan nicht anders abgeholfen werden, als daß die Menſchen dergleichen Umſtände der Dienſtleiſtungen und Gefälligkeiten gegen einander, welche ſich durch das Recht der Natur nicht haben beſtimmen laſſen, oder welche Gott, um den Menſchen zu einer vielfachen Ausübung der Tugend mehr Gelegenheit zu geben, durch daſſelbe nicht hat beſtimmen wollen, mit einander ſelbſt verabreden, und hernach das verabredete einander treulich leiſten, damit iedweder weiß, wie er ſeine Sachen einrichten, und wo er die Mittel zu Beförderung ſeiner Endzwecke mit genugſamer Sicherheit hernehmen ſoll. Dergleichen Verabredungen werden, Pacta, Contracte, Conventionen, oder Verträge genennet, welche Worte im Rechte der Natur gleichgültig ſind. Es iſt demnach ein Contract eine Verabredung gewiſſer Dienſtleiſtungen der Menſchen unter einander, welche in der Abſicht geſchloſſen wird, daß man bey Leiſtung der Dienſte ſelbſt genugſame Sicherheit habe. Es leget alſo die Natur ſelbſt den Menſchen die Nothwendigkeit auf, Contracte zu ſchlieſſen.

§ 490.

Die Contracte ſind entweder einſeitig, da nur einer dem andern etwas leiſtet oder *Die Contracte ſind*

zu

einſeitige oder zweyſeitige.

zu leiſten verſpricht, der andere aber es annimt, z. E. wenn man einem etwas ſchencket; oder zweyſeitig, da beyde Theile einander etwas leiſten. Dahin gehören die Contracte, wenn einer dem andern etwas giebt, damit er etwas davor thun ſoll; oder etwas thut, damit er ihm etwas davor geben ſoll; oder etwas giebt, damit ihm jener etwas anderes davor geben ſoll; oder etwas thut, damit ihm jener etwas anderes davor thun ſoll. Bey der Verabredung eines zu leiſtenden Dienſtes können die Umſtände der Zeit, des Ortes, u. ſ. f. mehr oder weniger ausgemacht werden. Ferner muß ein Contract zwar wenigſtens unter zweyen geſchloſſen werden. Es können aber dabey auch mehrere Perſonen zuſammen kommen. Hieraus entſtehen mancherley Eintheilungen von Contracten, welche wir aber übergehen, weil ſie in das Recht der Natur keinen Einfluß haben.

Ausdrückliche und ſtillſchweigende Contracte.

Nur dieſes fügen wir bey, weil doch die Verabredung der Dienſte oder Gefälligkeiten bey einem Contracte durch allerſeitige Einwilligung der Contrahenten geſchehen muß; ſo müſſen ſie auch ihre Einwilligung wircklich durch Zeichen zu verſtehen geben. Nun iſt nichts daran gelegen, ob dieſe Zeichen Worte oder etwas anderes ſind, wenn ſie nur die Natur wahrhaftiger und zuverläßiger Zeichen haben. Unterdeſſen theilet man aus dieſem

ſem Grunde die Contracte in ausdrückliche und ſtillſchweigende ein. Bey jenen geben die Contrahenten ihre Einwilligung durch Worte ausdrücklich zu verſtehen, bey dieſen aber wird dieſelbe nur aus andern Zeichen oder aus ihrer Aufführung geſchloſſen. Es iſt nichts dabey zu mercken, als daß nur der Schluß iedesmahl richtig ſeyn muß. Die Natur aber und den Werth aller möglichen Zeichen der Einwilligung zu unterſuchen, gehöret hieher nicht.

§ 491.

Alle rechtmäßige Contracte sind wir zu halten ſchuldig.

Alle rechtmäßige Contracte, das iſt, alle diejenigen, bey deren Schlieſſung nicht eine determinirte und durch das Recht der Natur ausdrücklich beſtimmte Pflicht übertreten worden, ſind wir darum, weil es Contracte ſind, zu halten ſchuldig. Denn erſtlich flieſt ſolches aus der Natur der aufrichtigen Menſchenliebe § 367. Denn weil ſich der Mitcontrahente darauf verläßt; ſo kan er in Schaden kommen, wenn wir den Contract nicht erfüllen. Zum andern ſind die Contracte das einzige Mittel, die Pflichtleiſtungen, und mithin alle menſchlichen Zwecke, in Sicherheit zu ſtellen. Demnach ſind wir daſſelbe nicht nur bey völliger Gültigkeit zu erhalten verbunden § 400, ſondern es iſt ſo gar die Haltung der Contracte nicht etwa nur eine Pflicht gegen die einzelen Perſonen, mit welchen wir

wir contrahiret haben, ſondern ſie iſt ſo gar eine Pflicht der gemeinen Sicherheit gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft § 381. Demnach ſind die Contracte nicht allein um des iedesmahligen beſtimmten Zweckes willen, dazu ſie dienen ſollen, ſondern auch, wo uns aus beſondern Umſtänden, welche ſich aber nicht in eine allgemeine Regel verfaſſen laſſen, bekannt wäre; daß derſelbige in dem gegenwärtigen Falle nicht gehörig erreichet würde, dennoch um der gemeinen Sicherheit willen zu halten.

Die Haltung der Contracte iſt eine Pflicht gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft.

§ 492.

Anmerckung, welche Beweiſe die Verbindlichkeit der Contracte noch nicht genugſam darthun.

Dem erſten Anblicke nach kan es ſcheinen, als ob die Verbindlichkeit zu Haltung der Contracte ſich auch aus dieſem Grunde erweiſen lieſſe, weil wir ſonſt, indem wir ſie ſchlöſſen, etwas gantz vergebliches thäten. Allein dieſer Grund wäre deswegen noch nicht hinlänglich, einen verbindlichen Contract zu erweiſen, weil ſonſt die Verbindlichkeit hinweg fallen würde, ſo bald der eine Theil ohne Einwilligung des andern ſich willkührlich einen neuen Zweck vorſetzen wolte. Es wäre auch nicht hinlänglich, wenn man ſich überhaupt nur darauf beruffen wolte, daß durch die Contracte die vorher unbeſtimmten und unvollkommenen natürlichen Pflichten eben in beſtimmte und vollkommene verwandelt würden. Denn ob dieſes gleich wahr iſt, wie gleich gezeiget werden ſoll; ſo läßt ſich

doch

doch ſolches nicht eher erweiſen, als bis man die Verbindlichkeit der Contracte ſchon voraus ſetzet, zu geſchweigen, daß man auch einen Contract über bloß erlaubte Dinge ſchlieſſen kan.

§ 493.

Es giebt keine Contracte mit Gott.

Wenn man ſolchergeſtalt den rechten Grund der Verbindlichkeit der Pacte unterſuchet; ſo erhellen ſogleich dieſe Folgerungen: 1) daß es keine eigentlichen Pacte mit Gott geben könne, deren Verbindlichkeit aus der allgemeinen Schuldigkeit die Pacte zu halten herrühren könnte. 2) Daß die Verbindlichkeit Pacte zu halten aus dem Weſen der menſchlichen Natur flieſſe, und daher nach Aufrichtung weltlicher Reiche die Potentaten davon im geringſten nicht auszunehmen ſind. 3) Daß zwar alle Pacta verbindlich ſind, iedoch eines mehr als das andere, weil ſich der Grund der Verbindlichkeit der Contracte überhaupt das eine mahl mehr als das andere appliciren läßt. Denn ie wichtiger die Sache iſt, über welche der Contract geſchloſſen worden, und ie mehr dieſelbe mit wichtigen Endzwecken der Menſchen verknüpft zu ſeyn pfleget, deſto gröſſere Verbindlichkeit bekömmt daher derſelbige. Da derowegen die Haltung der Contracte eine materiale Pflicht iſt § 411, und deswegen im Colliſionsfalle einer Ausnahme fähig iſt § 418; ſo leidet ſie um ſo viel ſchwehrlicher

Die Potentaten ſind zu Haltung der Contracte ebenfalls verbunden.

Nicht alle Contracte haben gleich viel Verbindlichkeit.

licher eine Ausnahme, je gröſſer die Verbindlichkeit vom Anfange war, und um ſo viel eher, je geringer dieſelbe war. Daher macht man z. E. aus ſolchen Contracten überaus wenig, da aus der Natur der Sache, welche ſie betreffen, vor bekannt angenommen werden kan, daß keine wichtigen Endzwecke des menſchlichen Lebens dabey intereßirt ſind, weswegen man ſich auch bey einer geringen Hinderniß kein Gewiſſen macht, dieſelben zu verabſäumen, ungeachtet ſie ſonſten das Weſen der Contracte überhaupt, eben ſowohl als andere an ſich haben, z. E. wenn man verſprochen hat, einen Beſuch bey iemanden abzulegen.

§ 494.

Die Contracte bringen vollkommene Pflichten und Befugniſſe hervor. Sie geben auch das Recht Erſtattung des Schadens zu fordern.

Weil wir die Pacte zu halten ſchuldig ſind, und alle Pacta darinnen beſtehen, daß gewiſſe Dienſtleiſtungen oder Gefälligkeiten beſtimmet werden; ſo iſt die aus dem Pacte entſtehende Pflicht denſelben zu halten eine determinirte und mithin, wenn die Sache ſonſt nur eines Zwanges fähig iſt, auch eine vollkommene Pflicht § 384, welche den Mitcontrahenten nicht nur ein poſitives Recht giebt § 387, die Haltung deſſelben zu fordern und, ſo viel die Umſtände leiden, mit Gewalt darauf zu dringen, ſondern auch, wenn das verabredete nicht erfüllet worden, und ihm dahero natürlicher Weiſe ein Schade zuge-

wach-

wachſen, eine billige Erſetzung deſſelben zu verlangen § 459.

§. 495.

Die Pacta ſollen aufrichtig geſchloſſen und gehalten werden.

Alle Contracte müſſen aufrichtig und ohne Argliſt und Betrug ſowohl geſchloſſen, als gehalten werden. Denn dieſes erfordert ſowohl die Natur der Menſchenliebe, als auch der Zweck und die Sicherheit der Contracte. Demnach ſoll man ſich nicht boshaftiger Weiſe hinter zweydeutige Worte verſtecken, oder die Worte anders, als in demjenigen Verſtande nehmen, in welchem ſie nach den gewöhnlichen Regeln einer vernünftigen Auslegungskunſt genommen werden müſſen. Man ſoll andere nicht zu ſchädlichen Contracten überreden, oder durch eine vergeblich eingejagte Furcht darzu vermögen, noch ſich irgend auf andere Art der Schwäche des andern hinterliſtig bedienen, um ſich mit dem Schaden deſſelben Vortheil zu ſchaffen, welches alles die Menſchenliebe als die Hauptpflicht des natürlichen Rechtes ſchlechterdings ausſchlieſſet. Jedoch da die Aufrichtigkeit oder Redlichkeit nur eine Fertigkeit iſt, nach ſeiner beſten Erkenntniß, die man von ſeinen Pflichten und Befugniſſen hat, zu handeln, und nur in der Beurtheilung derſelben unpartheyiſch zu verfahren § 493; gleichwie hingegen bey aller Argliſt und Betrügerey eine Bemühung iſt, andern unrechtmäßiger Weiſe

Durch die Redlichkeit wird die Klugheit nicht ausgeſchloſſen.

zu ſchaden und ſeinen Vortheil darunter zu ſuchen: ſo wird deswegen durch die Pflicht der Redlichkeit bey Schlieſſung und Haltung der Contracte die Befugniß und Verbindlichkeit zur Klugheit nicht aufgehoben. Wo dahero keine Colliſion zwiſchen der Schuldigkeit und Billigkeit § 369 vorkommt, oder wo wir gegen denjenigen, mit welchem wir contrahiren, wohl noch darzu ſchon andere Verbindlichkeiten haben, vermöge deren wir ihm zu dienen ſchuldig ſind; da ſind wir, wenn er in der Einrichtung des Contracts nicht ſelbſt auf die rechten Worte, Bedingungen oder Clauſuln verfällt, vermöge der Pflicht der Redlichkeit gar ſchuldig, ihn zurechte zu weiſen und die Zweydeutigkeiten ihm ſelbſt zu offenbahren, und ſie zu heben. Wo aber ſolche Fälle vorkommen, da die Befugniſſe des andern, mit welchem man contrahiren will, nur äuſſerliche ſind, der wahre Grund derſelbigen aber nicht vorhanden iſt § 389, welche wir aber gleichwohl um der gemeinen Sicherheit willen gelten laſſen müſſen § 381; da ſind wir wenigſtens eben durch die Redlichkeit, mit welcher wir die gemeine Sicherheit befördern ſollen, verbunden, den Contract in dem gewöhnlichen Wortverſtande zu halten und anzunehmen, das iſt, in derjenigen Bedeutung, welche die Worte nach den gewöhnlichen Regeln der vernünftigen Auslegungskunſt haben

Unterſchiedene Wirckung der Redlichkeit bey äuſſerlichen und innerlichen Verbindlichkeiten und Befugniſſen.

haben müſſen. Hingegen darf man es uns alsdenn nicht vor eine Falſchheit auslegen, daß wir den Mitcontrahenten es nicht ſelbſt unter den Fuß gegeben haben, wie er uns noch beſſer hätte vinculiren können, oder daß wir den Contract nicht nach ſeiner Hoffnung, ſondern nur nach dem ordentlichen Verſtande der Worte erfüllen. Hat er den Contract ſelbſt undeterminirt eingerichtet, daß es nun in manchen Stücken auf unſer Belieben ankommt, wenn und wie wir das paciſcirte erfüllen wollen; ſo mag er die Schuld ſich ſelbſt beymeſſen. Denn weil ich ſetze, daß bey unſerm Urtheile die Wahrheit zum Grunde geleget worden; ſo haben wir dabey die ſchuldige Menſchenliebe gar nicht übertreten, und auch der gemeinen Sicherheit menſchlicher Zwecke keinen Eintrag gethan.

§ 496.

Wiefern die Unmöglichkeit die Verbindlichkeit der Contracte aufhebet.

Wenn dahero die Erfüllung eines Contracts ohne unſere Schuld unmöglich gemacht wird; ſo fällt zwar auch in ſo weit die Verbindlichkeit hinweg, daß die Nichterfüllung keine Treuloſigkeit iſt: iedoch verbindet uns die ietzo erwieſene Redlichkeit, zu welcher wir in Haltung der Contracte verpflichtet ſind, daß wenn die Erfüllung des Contracts nur in Anſehung des einen oder andern paciſcirten Umſtandes unmöglich gemacht worden, wir deswegen nicht

meynen, daß auch die Verbindlichkeit zu den übrigen Umſtänden hinweg gefallen ſey, oder daß wir nicht zur Erſetzung des verurſachten Schadens verbunden wären. Denn die Unmöglichkeit kan nur denjenigen Theil der Verbindlichkeit aufheben, welchem ſie wiederſtreitet, z. E. ein Schuldner, welcher ſeinen Gläubiger bey deſſen Lebzeiten nicht hat bezahlen können, behält noch immer die Verbindlichkeit, die Schuld an deſſen Erben abzutragen, woferne er es hernach im Stande iſt.

§ 497.

Durch beyderſeitige Einwilligung oder durch unterlaſſene Erfüllung des Contractes von dem einen Theile höret deſſelben Gültigkeit auf.

Die Verbindlichkeit einen Contract zu halten, daferne es ein bloſſer Contract iſt, höret auf, wenn entweder erſtlich die ſämtlichen Contrahenten den Contract wiederum durch ihre Einwilligung aufheben, oder zum andern der eine unter den beyden paciſcirenden Theilen die Bedingung nicht erfüllet, unter welcher der Contract geſchloſſen worden. Denn im erſten Falle fällt der gantze Grund von der Verbindlichkeit der Contracte hinweg, weil ſich nun kein Theil auf die Erfüllung deſſelben weiter verläßt, und es vielmehr die Beqvemlichkeit der Menſchen erfordert, daß ſie wegen der beſtändig ſich verändernden Umſtände auch ihre Contracte nach Belieben wiederum aufheben können. Bey dem andern Falle aber iſt folgendes zu bedencken. Wenn der Contract unter gewiſ-

ſen Bedingungen, welche der eine oder beyde Theile erfüllen ſollen, geſchloſſen worden, dergleichen bey zweyſeitigen Contracten allemahl, iedoch auch vielmahl bey einſeitigen geſchiehet; ſo iſt auch der Satz, darinnen den Contrahenten eine Verbindlichkeit zugeſprochen wird, ein bedingter Satz, in welchem die paciſcirten Umſtände oder Dienſtleiſtungen die Bedingung ſind. Nun gilt kein bedingter Satz weiter, als wo ſeine Bedingung vorhanden iſt. Folglich fällt auch die Schuldigkeit zu Haltung des Contractes hinweg, wenn der andere Theil die erforderten Bedingungen nicht erfüllet. Jedoch iſt zu mercken, daß wir von einem bloſſen Contracte reden, und nicht etwan von einer Verbindlichkeit, welche noch aus einem andern Grunde entſtanden iſt, und da durch den Contract nur die Perſonen, welche die Verbindlichkeit haben ſolten, im Anfange haben ausgemacht werden müſſen. Wir werden z. E. an ſeinem Orte zeigen, daß die Pflichten der Ehegatten gegen einander, ingleichen der Unterthanen gegen die Obrigkeit ſich nicht bloß auf den zwiſchen ihnen befindlichen Contract gründen; daher auch der eine Theil ſeiner Verbindlichkeit nicht los wird, wenn gleich der andere ſeine Pflicht nicht erfüllet, und daher auch der Eheſtand gar nicht einmahl durch beyderſeitige Einwilligung

Daß dieſes iedoch nur von bloſſen Contracten gelte.

wiederum aufgehoben werden kan, wie erwieſen werden ſoll.

§ 498.

Was vor Ausflüchte die Verbindlichkeit des Contractes nicht aufheben:

Es iſt ein unmittelbarer Satz aus dem erſten Begriffe von einem Contracte, daß dasjenige, was die Sicherheit der Contracte überhaupt allezeit oder in den meiſten Fällen aufheben würde, in der Lehre von Contracten nicht geduldet werden dürfe; und daß dasjenige die Verbindlichkeit einen Contract zu erfüllen nicht aufheben könne, was die Erfüllung der Contracte überhaupt in Unſicherheit ſetzet. Wenn dahero der eine Theil treu und redlich gehandelt hat; ſo hat der andere nicht Recht, ſich der Haltung des Contractes unter dem Vorwande zu weigern, weil er die Sache nicht recht überleget habe, oder weil er von einer irrigen Meynung oder Leidenſchaft dazu veranlaſſet worden ſey, oder weil ſich die Umſtände nunmehro ſo geändert hätten, daß ihm die Erfüllung des Contractes ſchädlich ſeyn würde. Denn weil der eine Theil die Bewegungsgründe und die übrigen Umſtände des andern mehrentheils nicht, oder nicht zuverläßig genug wiſſen kan, auch mehrentheils nicht die Verbindlichkeit, ja zuweilen nicht einmahl die Befugniß hat, ſich darum genau zu bekümmern; ſo würde, wenn dergleichen Ausflüchte gelten ſolten, die Sicherheit der Contracte faſt durchgängig vernichtet werden.

Die Ausflucht, daß man die Sache nicht recht überleget habe,

Daß uns der Contract ſchädlich ſey,

den. Eben ſo wenig kan es gelten, wenn der eine Theil ſich darauf beruffen wolte, daß er, iedoch ohne Schuld ſeines Mitcontrahenten, von einem dritten durch Zwang, Furcht oder Verſprechung zu dem Contracte genöthiget worden ſey. Inglei- chen wäre es auch ungültig, wenn der eine ſeinen Contract deswegen nicht halten wolte, weil er vorgiebt, daß ihn der andere zu Schlieſſung deſſelben überredet habe. Denn das iſt ja der ordentliche Weg, einen andern zu etwas zu bewegen, daß man ihm Bewegungsgründe vorleget, und alſo überredet. Welches iſt denn nun die allgemeine Regel, nach welcher man die gegründeten und ungegründeten Ueberredungen characteriſtiſch von einander ſolte unterſcheiden können? Oder wer wird denn von ſich präſumiren laſſen wollen, daß er von ſo ſchwachem Verſtande, und von ſo übel geſetztem Gemüthe ſey, daß er nicht die vorgelegten Bewegungsgründe ſelbſt zu beurtheilen und ſich zu entſchlieſſen vermögend ſeyn ſolte? Würde er ſich hierdurch nicht ſelbſt zu Schlieſſung gültiger Contracte vor unfähig erklären? Was wolte herauskommen, wenn ſolche Entſchuldigungen einem das Befugniß geben ſolten, ſolche Contracte zu zernichten, dabey der Mitcontrahente treu und redlich gehandelt hat, oder ihm doch keine Treuloſigkeit erwieſen werden kan.

daß man überredet worden ſey.

§ 499.

Offenbahre Boßheit und Argliſt hebet die Gültigkeit des Contractes auf.

Jedoch behaupte ich nunmehr dieſen Lehrſatz: daß man einen ſchädlichen Contract, welchen der andere boshaftiger und argliſtiger Weiſe von uns erſchlichen hat, nicht zu halten verbunden ſey, woferne nur die Bosheit und Argliſt deſſelben offenbahr iſt, und wir dieſelbe entweder nicht haben vermuthen können, oder durch einen guten Grund berechtiget geweſen ſind, nichts Böſes zu argwohnen. Denn unter den geſetzten Bedingungen leidet die gemeine Sicherheit der Contracte dadurch keinen Abbruch, wenn man gleich dieſe Art von Contracten vor ungültig erkläret. Der unſchuldige Theil kan auch ſeine Kräfte beſſer anwenden, wenn er ſie zu ſeinem eigenen Nutzen, oder zum Dienſte anderer, welche nicht ſo boshaftig ſind, anleget § 420. Dem Betrüger aber kan ja ſeine Bosheit kein Recht geben. Es iſt vielmehr der gemeinen Sicherheit der Menſchen daran gelegen, daß man offenbahr boshaftigen Leuten das Recht nicht zugeſtehe, ſich durch ihren offenbahren Betrug mit anderer Leute Schaden zu bereichern. Jedoch laſſe man ja keine von den beygefügten Einſchränckungen auſſer Acht. Denn wenn die vorgegangene Bosheit und unſer Befugniß, nichts Böſes zu argwohnen, nicht offenbahr genug iſt, welches ſich freylich nicht weiter beſtimmen läßt,

ſondern aus den Umſtänden und aus dem übereinſtimmenden Zeugniſſe aller unpartheyiſchen Leute geurtheilet werden muß; ſo würde ſonſten die Sicherheit der Contracte überhaupt Schaden leiden. Es erfordert es aber oft die Klugheit, oder noch eine gröſſere Verbindlichkeit, auch einen argliſtig erſchlichenen Contract zu Vermeidung eines noch gröſſern Uebels dennoch zu halten.

§ 500.

Wo ein weſentlicher Theil des Contractes fehlet, da hat derſelbe keine Gültigkeit.

Es iſt ferner ein unmittelbahrer Satz aus dem erſten Begrife von einem Contracte: daß wo ein weſentlicher Theil des Contractes fehlet, auch das Weſen des Contractes nicht da ſeyn kan, und mithin das geſchloſſene in ſofern, wieferne es ein Contract ſeyn ſoll, keine Verbindlichkeit habe, aus welchem Satze viel nützliche Folgerungen flieſſen.

§ 501.

Ohne freyen Gebrauch der Vernunft kan man keinen Contract ſchlieſſen.

Denn daraus folget, daß einer keinen gültigen Contract ſchlieſſen könne, wenn und ſo lange er den freyen Gebrauch ſeiner Vernunft nicht hat. Denn die Verabredung gewiſſer Dienſtleiſtungen, welche zum Weſen gehöret, eines Contractes ſetzet den freyen Gebrauch der Vernunft voraus. Demnach können unerzogene Kinder, wahnwitzige, betrunckene u. ſ. f. keinen gültigen Contract ſchlieſſen. Jedoch können es wohl Weibsperſonen

und

und Minderjährige, ungeachtet das bürgerliche Recht guten Grund hat, ihre Contracte ohne Unterſchied nicht gelten zu laſſen. Bey den Minderjährigen gilt ſolches nur nach Beſchaffenheit der Umſtände, und ſo weit ſich nicht der angegebene Beweisgrund auf dieſelben ſchicket.

§ 502.

Ein Contract über unerlaubte Dinge hat keine Gültigkeit.

Ferner folget daraus, daß ein gültiger Contract zu ſeinem Objecte entweder undeterminirte Pflichten, oder wenigſtens erlaubte Dinge haben müſſe. Denn ein iedweder wahrer Contract ſoll eine Verbindlichkeit haben § 491. Es wiederſpräche ſich aber, eine Verbindlichkeit zu etwas haben, welches man doch zu unterlaſſen verbunden iſt. Demnach iſt ein Contract über unerlaubte Dinge niemahls verbindlich, ſondern eine Sünde, es mag nun über etwas paciſciret worden ſeyn, das nach den göttlichen, oder das unter den gehörigen Bedingungen nach den bürgerlichen Geſetzen unerlaubt iſt. Jedoch weil die Verbindlichkeit der bürgerlichen Geſetze, wie an ſeinem Orte gezeiget werden wird, in beſondern Fällen im Gewiſſen unapplicabel werden kan; ſo kan man auch im Gewiſſen manchmahl eine Verbindlichkeit haben, einen Contract zu halten, welcher nach den bürgerlichen Geſetzen ungültig wäre.

§ 503.

§ 503.

Endlich muß auch dasjenige, worüber man paciſciret, etwas ſeyn, das unſerer Gewalt und unſerm freyen Willen unterworfen iſt. Denn ſonſt wäre es ungereimt, daſſelbe verabreden zu wollen. Demnach kan man durch keinen Contract ausmachen, daß dieſes oder jenes wahr ſeyn ſolle. Jedoch kan man wohl mit einem über gewiſſe Rechte oder Befugniſſe unter der Bedingung paciſciren, wenn er dasjenige, was wir glauben, auch vor wahr hält. Denn es kan ſeyn, daß es unſere Zwecke erfordern, dieſelben niemanden zuzugeſtehen, als welcher mit uns in gewiſſen Stücken einerley Meynung iſt. Dergleichen geſchieht z. E. wenn einer ein gewiſſes Glaubensbekenntniß unterſchreiben muß. Denn dieſes hat nicht den Verſtand, daß man über die Wahrheit der Religion paciſcire, ſondern es hat den Zweck, daß man Sicherheit erlange, man habe mit ſeinen Glaubensgenoſſen zu thun.

Gültige Pacte können nur über etwas geſchloſſen werden, das in unſerer Gewalt iſt.

Was die Unterſchreibung eines Glaubensbekenntniſſes vor einen Verſtand hat.

§ 504.

Wir haben die Verbindlichkeit der Contracte nicht anders, als unter der Bedingung erweiſen können, wenn nicht vielleicht vor bekannt angenommen werden kan, daß bey Schlieſſung derſelben eine determinirte und durch das Recht der Natur ausdrücklich beſtimmte Pflicht übertreten worden ſey § 491. Dieſes ſetzet uns nunmehro in

Ob erzwungene Contracte eine Verbindlichkeit haben.

in den Stand, auf die Frage zu antworten, was von erzwungenen Contracten zu halten ſey? Wir beantworten dieſelbe folgendergeſtalt: Ein erzwungener Contract, welcher von den Mitcontrahenten ſelbſt dergeſtalt erzwungen worden, daß der Zwang offenbahr iſt, hat, wenn es nicht ein Contract zwiſchen kriegenden Partheyen iſt, oder wenn nicht der Zwang wegen eines andern determinirten und vollkommenen Befugniſſes rechtmäßig geweſen, keine Verbindlichkeit, es wäre denn, daß er etwan nachgehends noch freywillig gebilliget worden wäre; ob man gleich die Sache, dazu man gezwungen worden, aus einem andern Grunde zu thun kan verbunden geweſen ſeyn. Dieſen wichtigen Satz will ich nunmehro ausführlich beweiſen.

§ 505.

Ein Zwang, welcher nicht von dem Mitcontrahenten herkommt, hebet die Verbindlichkeit des Contractes nicht auf.

Ich rede erſtlich von ſolchen Contracten, welche von den Mitcontrahenten ſelbſt, es ſey nun mittelbahr, oder unmittelbahr erzwungen worden. Denn wenn einer durch ſeine eigenen Abſichten oder Leidenſchaften, oder von einem dritten ohne Schuld des Mitcontrahenten zu Schlieſſung des Contractes genöthiget worden; ſo behält derſelbe ſeine Verbindlichkeit, weil ſonſt die Sicherheit der Contracte überhaupt hinfiele § 498.

§ 506.

§ 506.

Aus eben dieſem Grunde erfordere ich, daß der gebrauchte Zwang offenbahr ſeyn muß. Dergleichen iſt z. E. wenn man einen durch körperlichen Schmertz, durch Drohung des Todes oder eines groſſen Unglückes, durch Schaden an ſeinen Gütern u. ſ. f. zu einem Contracte zwinget. Denn bey dergleichen Umſtänden muß man allezeit präſumiren, und ein ieder läßt es auch gerne von ſich präſumiren, daß er etwas, wegen ſeiner ſchon feſtgeſetzten Endzwecke, die er nicht fahren laſſen kan oder darf, gezwungen und alſo deswegen thue, weil er nicht wiederſtehen kan, ungeachtet er, wenn er wiederſtehen könte, nach dem Syſtemate ſeiner eigenen Zwecke und nach ſeiner Beurtheilung deſſelben ſich dazu nicht entſchlieſſen würde. Hingegen bloſſe Ueberredungen, ob ſie gleich wegen der innerlichen Leidenſchaften des Menſchen die Natur eines Zwanges § 384 eben ſowohl haben können, dürfen doch nicht als ein Zwang präſumiret werden, weil man den innerlichen Gemüthszuſtand des andern nicht wiſſen kan, und alſo abermahl die Sicherheit der Contracte hinwegfallen würde, wenn ſie durch dergleichen Vorwand ungültig werden ſolten, wie denn auch niemand gerne eine Gemüthsſchwäche von ſich wird präſumiren laſſen § 498.

Wenn der Zwang nicht offenbahr iſt, ſo bleibet der Contract gültig.

§ 507.

Ein erzwungener, aber hernach gebilligter Contract iſt gültig.

Ich bedinge mir noch weiter, daß der Contract nicht etwan nachgehends freywillig muß ſeyn gebilliget worden, oder davor zu achten ſeyn könne. Denn ſonſt hätte man ihn von derſelben Zeit an vor freywillig, und nicht mehr vor erzwungen zu halten.

§. 508.

Die im Kriege erzwungenen Pacte ſind gültig.

Ich ſetze noch ferner, daß die Rede nicht von ſolchen Contracten ſeyn müſſe, welche zwiſchen kriegenden Partheyen geſchloſſen worden. Denn weil die Friedensconditionen von den Ueberwundenen ordentlicher Weiſe erzwungen werden müſſen; ſo verlöhren dadurch die zwiſchen kriegenden Partheyen geſchloſſenen Contracte überhaupt alle Sicherheit, wenn ſie deswegen nicht verbindlich ſeyn ſolten, weil ſie erzwungen ſind. Dieſes aber wäre deswegen ungereimt zu behaupten, weil auch zwiſchen kriegenden Partheyen die Contracte das einzige Mittel ſind, die geſtöhrte Ruhe als ein weſentliches Mittel aller menſchlichen Endzwecke wiederum herzuſtellen § 381, 400. Es würde auch damit nichts ausgemacht ſeyn, wenn man ſagen wolte, die erzwungenen Contracte hätten unter kriegenden Partheyen nur alsdenn eine Verbindlichkeit, wenn der zwingende gerechte Sache gehabt hätte. Denn eben deswegen wird Krieg geführet, weil beyde Theile gerechte

Sache

Sache zu haben glauben. Jedoch kann wohl in gantz beſondern auſſerordentlichen Fällen darauf gerechnet werden, wo nemlich das Unrecht des Zwingenden gantz offenbahr und auſſerordentlich iſt, und gleichwohl die Schlieſſung einer Convention das einzige Mittel war, ſich zu retten. Man muß dieſes alsdenn nach den allgemeinen Grundſätzen von der Application der Pflichten und Befugniſſe, und ihrem Streite entſcheiden § 399, 401. Und da das Unrecht offenbahr iſt, wie angenommen wird; ſo leidet auch die Sicherheit der Contracte im Kriege überhaupt darunter nicht. Z. E. Ein Volck, welches von dem andern von freyen Stücken überfallen, und unter das Joch gebracht worden, kann ſich bey Gelegenheit wiederum in Freyheit ſetzen. Ordentlicher Weiſe aber muß präſumiret werden, daß im Kriege der Uberwundene ſein Recht, nicht gezwungen zu werden, verlohren habe.

§ 509.

Rechtmäßig erzwungene Contracte ſind gültig.

Endlich erfordere ich, daß auch nicht etwan auf Seiten des Zwingenden wegen eines determinirten und vollkommenen Rechtes eine Befugniß da geweſen ſeyn muß, den andern zu zwingen. Denn weil die Verbindlichkeit auf Seiten des Gezwungenen zu demjenigen, worüber ietzo paciſciret wird, ſchon vorhero vollkommen da geweſen, und der andere durch den gebrauchten

Zwang nur zu verſtehen giebt, daß er ſie ietzo, und wie er ſie erfüllet wiſſen wolle, wovon ich auch ſetze, daß er es zu thun berechtiget ſey; ſo iſt es erſtlich klar, daß der Gezwungene darein zu willigen verbunden ſey. Und da ſonſt zu ſeinem Schaden der Zwingende noch mehr Gewalt brauchen würde, wenn man nicht ſagen wolte, daß ſich der Gezwungene davon durch einen ietzo verbindlich eingegangenen Contract frey machen könne, welcher Schade doch zum Beſten des menſchlichen Geſchlechtes verhütet werden muß; ſo muß ein ſolchergeſtalt erzwungener Contract allerdings eine Verbindlichkeit haben § 400. Jedoch erhellet zugleich, daß ſich derſelbe auf nichts anders, als auf die Leiſtung deſſen, worzu der Gezwungene ſchon zuvor verbunden war, und auf eine billige Erſetzung des Aufwandes, welcher bey dem Zwange gebrauchet werden müſſen, erſtrecken dürfe.

§ 510.

Auſſerdem iſt ein erzwungener Contract ungültig.

Wenn dieſe geſetzten Bedingungen in Acht genommen werden; ſo iſt hernach klar, daß auſſerdem kein erzwungener Contract eine Verbindlichkeit haben könne. Denn indem einer von dem andern gezwungen wird; ſo übertritt der letztere die Pflicht, ihm in ſeiner natürlichen Freyheit keinen Eintrag zu thun § 444. Folglich hat der zwingende Theil unrecht, und beleidiget den andern. Warum ſoll nun dieſer

ſer, welcher ſeine Kräfte wohl anwenden kann, ſie zum Dienſte eines frevelhaften Ubertreters der natürlichen Geſetze wiedmen? Die gemeine Sicherheit verlieret auch dadurch nichts, ſondern es iſt vielmehr zu derſelben nothwendig, nicht allein, daß iedweder das Recht habe, nicht gezwungen zu werden, ſondern daß er auch durch einen unrechtmäßigen Zwang keine Verbindlichkeit bekomme.

§ 511.

Wenn man dahero nur die bewieſenen Bedingungen ausnimmt; ſo iſt es eine allgemeine Regel, daß alle Contracte freywillig geſchloſſen werden müſſen, und daß eine freye Entſchlieſſung, oder eine ſolche, welche man davor präſumiren kann, zu einem iedweden gültigen Contracte ein weſentliches Stück ſey. Jedoch haben wir ſolches nicht gleich vom Anfange mit in den Begriff eines Contractes ſetzen können, weil ſolches ſonſt unerwieſen dageſtanden, und vor nichts anders, als bloß vor einen Theil einer Worterklärung hätte angenommen werden können. Einige bilden ſich ein, die erzwungenen Contracte müſten deswegen alle gültig ſeyn, weil doch ein gezwungener Wille auch ein Wille ſey, und alſo eine wahre Einwilligung dabey vorkomme. Allein wir haben erwieſen, daß zu einem gültigen Contracte nicht etwa nur ein Wille, oder Einwilligung er-

Ordentlicher Weiſe alſo müſſen alle Contracte freywillig ſeyn.

Warum ſolches nicht mit in die Definition geſetzt worden.

fordert werde; ſondern auch daß derjenige, welcher den andern zu einem Contracte beweget, nicht die offenbahren natürlichen Pflichten gegen denſelben übertreten, und alſo dem Zwecke der Contracte zuwieder gehandelt haben müſſe. Daher muß die Einwilligung ordentlicher Weiſe, das iſt, auſſer denen von uns erwieſenen Ausnahmen, allezeit eine freye Einwilligung ſeyn, oder alſo angeſehen werden können.

§ 512.

Das Gewiſſen erlaubt nicht allezeit, ſich der äuſſerlichen Rechte, die aus dem Contracte flieſſen, zu bedienen.

Bisher haben wir diejenigen allgemeinen Regeln von den Contracten abgehandelt, welche wenigſtens zur Sicherheit der menſchlichen Zwecke überhaupt das einzige Mittel ſind, und daher äuſſerliche Befugniſſe und Verbindlichkeiten machen. Allein von den Befugniſſen, welche wir durch die Pacte bekommen, iſt zu mercken, daß wir uns nach der Vorſchrift des Gewiſſens derſelben dennoch nicht bedienen dürfen, ſo oft uns ſolche Individualumſtände unſerer Mitcontrahenten bekannt ſind, aus welchen wir verſtehen, daß unſer Befugniß in ſolchem Falle ein bloß äuſſerliches ſeyn müſſe § 398. Da wir allgemeine Regeln haben geben wollen; ſo haben wir annehmen müſſen, daß die Contrahenten, wie es auch ordentlicher Weiſe wahr iſt, von ihren Individualumſtänden unter einander keine hinlängliche Nachricht haben, und unter dieſer Bedingung folgen auch nur

nur die hergeleiteten Befugniſſe und Pflichten der Conrracte, über deren Allgemeinheit auch die bürgerlichen Rechte halten müſſen. Z. E. Im Gewiſſen kan einer oft die Verbindlichkeit haben, den andern von der Haltung eines ihm ſchädlich gewordenen Contractes los zu laſſen, oder wohl gar die Erfüllung deſſelben nicht einmahl anzunehmen, wobey hingegen derjenige Theil, welchem der Contract ſchädlich wäre, auch ordentlicher Weiſe verbunden iſt, dem andern den Schaden zu erſetzen, welcher ihm aus der Nachlaſſung des Contractes erwächſt, weil er ſonſten undanckbar wäre § 453.

§ 513.

Wie einer durch einen Contract ein Domeſtick, Knecht oder Magd des andern wird.

Wie man über unzehlige Dinge paciſciren kann; ſo kann auch einer durch einen Contract ſich in die Familie des andern begeben, und ſich zu gewiſſen mehr oder weniger determinirten Dienſten anheiſchig machen, davor er ſich ſeinen Unterhalt oder einen gewiſſen Lohn, oder beydes ausdinget. Alsdenn heißt er ein Domeſtick des andern, oder wenn es niedrige und verächtliche Dienſte betrifft, ſo wird er ein Knecht oder Magd genennet; deren es wiederum vielerley Arten geben kan, welche man auch mit ſolchen Nahmen benennet, welche den Nebenbegriff von mehr oder weniger Vorzügen vor andern haben. Der andere aber, deſſen Domeſticke oder

Knecht einer iſt, wird ſein Herr oder der Hausherr genennet.

§ 514.

Wodurch das Recht des Hausherrn den Schein einer Herrſchaft bekömmt.

Demnach gründet ſich alle Verbindlichkeit der Domeſticken und Knechte gegen ihre Herren lediglich auf die Pacte, die ſie unter einander gemacht haben. Ein iedweder Theil hat ſo viel Verbindlichkeit und Befugniß gegen den andern, als die Pacte entweder ausdrücklich, oder nach den Präſumtionen, welche man nach der eingeführten Gewohnheit, oder nach der Billigkeit, dabey machen, und als ſtillſchweigend eingegangene Umſtände des Contractes unſtreitig anſehen muß, mit ſich bringen. Weil aber auf Seiten der Domeſticken und Knechte nur eine Verbindlichkeit zum thun, auf Seiten der Herren aber nur eine Verbindlichkeit zum geben, nicht aber zum thun da iſt; und weil ferner die Befugniß des Herrn ſich um ſo viel weiter erſtrecket, ie undeterminirter die Pacte eingerichtet worden, daß er z. E. den gantzen Tag, oder ſo oft und wie er will, die verabredeten Dienſte verlangen kann; ſo bekommt dadurch die Befugniß der Herren den Schein eines Herrſchens und Befehlens, hingegen die Verbindlichkeit der Domeſticken und Knechte den Schein einer Unterwürfigkeit und Gehorſams. Und daher iſt auch dem einen Theile der Nahme eines Herrn beygeleget worden. An

ſich

ſich ſelbſt aber ſiehet man wohl, daß alle ihre Befugniſſe und Pflichten nichts anders als Folgen ihres Contractes ſind. Ich habe dahero nicht vor nöthig erachtet, im Rechte der Natur weitläuftiger davon zu handeln, und deswegen dieſe Lehre bey gegenwärtigem Capitel als einen Anhang mit beyfügen wollen. Dieſes iſt noch zu erinnern, daß die Domeſticken und Knechte nicht etwan aus Partheylichkeit ihre Befugniſſe gegen den Herrn nach Belieben ausdehnen, und eben ſo viel Beqvemlichkeit, als er ſelbſt, verlangen, oder wiedrigenfalls die Güter deſſelben ſich ohne ſein Wiſſen und Einwilligung anmaſſen dürfen. Denn man kann nicht präſumiren, daß der Hausherr, da er den Contract mit ihnen eingegangen, dieſes als einen ſtillſchweigenden Umſtand deſſelben vorausgeſetzet habe. Denn da er um ſeiner eigenen Beqvemlichkeit willen Domeſticken ſuchet; ſo kann man nicht präſumiren, wenn es nicht ausdrücklich ausgemacht worden, daß er alle Beqvemlichkeit und Unbeqvemlichkeit mit ihnen theilen wolle. Indem dahero ein Herr ſeinen Domeſticken ihren Unterhalt paciſciret; ſo iſt es nur von dem nothdürftigen Unterhalte und von einem ſolchen zu verſtehen, welcher ſich vor den Stand deſſelben ſchicket, oder darinnen eingeführet iſt. Jedoch da ſolchergeſtalt die Befugniſſe des

Ein Domeſtick darf ſich nicht die Güter und Beqvemlichkeit des Herrn nach Belieben anmaſſen.

Herrn völlig gewiß und determinirt ſind; ſo hat er auch das Recht, wie bey andern dergleichen Fällen bey Verweigerung derſelben Zwangsmittel zu gebrauchen; wiewohl der eigenmächtige Gebrauch derſelben durch die bürgerlichen Geſetze eingeſchräncket werden kan und ſoll.

§ 515.

Aus dem Stande der Herren und Knechte folget keine Leibeigenſchaft, oder ein Recht über Leben und Tod.

Da alſo bey dem Stande der Herren und ihrer Domeſticken und Knechte ſich nicht einmahl eine wahre Herrſchaft erweiſen läßt; ſo wird man daraus noch viel weniger eine Leibeigenſchaft, oder ein Recht über Leben und Tod erzwingen können. Von der Leibeigenſchaft wird in dem folgenden Capitel geredet werden. Was aber das Recht über Leben und Tod anlangt; ſo wird ſich vors erſte niemand leicht dem Willen des andern durch einen allzu undeterminirten Contract unterwerfen. Hiernächſt aber, wenn es ja aus Noth oder Einfalt geſchehen wäre; ſo darf es doch der andere nicht gebrauchen, weil der unterworfene, da er über ſein Leben und Tod ſelbſt nicht zu diſponiren hat § 225, 227, auch das Recht, darüber zu diſponiren, niemanden abtreten kann; daher alle dergleichen Contracte ſchon an ſich null und nichtig ſind § 502, 503.

* *

Das VI Capitel.

Von dem Rechte des Eigenthums.

§. 516.

Unter dem Eigenthums-Rechte verſtehen wir ein Recht zu dem Beſitze und Gebrauche einer Sache mit der Ausſchlieſſung aller andern Menſchen, oder vollſtändiger: das Eigenthums-Recht iſt ein ſolches Recht an einer Sache, dieſelbe nach ſeinem Belieben zu gebrauchen und anzuwenden, wodurch alle andere Menſchen von dem eigenmächtigen Gebrauche derſelben ſowohl als von der Befugniß dem Eigenthums-Herrn vorzuſchreiben, oder in der eigenmächtigen Nutzung derſelben ihn zu ſtören, dergeſtalt ausgeſchloſſen werden, daß ſie ohne den Eigenthums-Herrn zu beleidigen, und das natürliche Recht zu übertreten, ſich den eigenmächtigen Gebrauch derſelben, oder die Macht darüber zu disponiren, ohne deſſen Einwilligung nicht anmaſſen dürfen. Es kann daſſelbe an einer Sache entweder nur einer oder etlichen Perſonen zugleich, und zwar im letztern Falle entweder gemeinſchaftlich oder getheilt zukommen. Man verwirre das Eigenthums-Recht nicht mit der bloſſen Beſitzung, welche ein bloß phyſicaliſches Ver-

Was das Eigenthums-Recht iſt.

Wie es unter mehrere getheilt ſeyn kann.

Wie es von dem bloſſen Beſitze und von der Herrſchafft unterſchieden iſt.

mögen über eine Sache iſt, da man dieſelbe alſo in ſeiner Gewalt hat, daß man andere in der That ausſchlieſſen kann. Ingleichen verwirre man das Eigenthums-Recht oder dominium nicht mit dem imperio oder der Herrſchafft, welche nur ein Recht über vernünftige Geiſter iſt, vermöge welcher dieſelben Geſetze und Befehle von uns anzunehmen verbunden ſind.

§. 517.

Die Rede iſt hier von dem Eigenthumsrechte im Stande der Natur.

Was der Stand der Natur iſt.

Ich will ietzo das **Eigenthums-Recht in dem Stande der Natur** unterſuchen, wieferne derſelbe dem Stande weltlicher Reiche entgegen geſetzet iſt. Ich verſtehe unter dem **Stande der Natur** denjenigen Stand der Menſchen, da iedweder das Geſetz der Natur ſowohl auf die Begebenheiten, welche ſeine Perſon, als die gemeine Wohlfahrt der Menſchen angehen, nach ſeiner eigenen Einſicht appliciret, ohne daß er an dem andern einen Richter oder Geſetzgeber zu erkennen ſchuldig iſt. Es wird ſich zeigen, daß das Eigenthums-Recht nicht allererſt ſeinen Urſprung von den weltlichen Reichen habe, ob ich gleich gerne einräume, daß daſſelbe allererſt durch die weltlichen Reiche ſeine äuſſerliche Sicherheit erlange, indem in dem Stande der Natur nichts iſt, was die Menſchen antreiben kann, andern in ihrem Rechte keinen Eingriff zu thun, ohne nur, die Betrachtung ihrer Verbindlichkeit,

worauf ſie aber bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Welt gar wenig zu ſehen pflegen. Ja es wird noch mehr als dieſes erhellen, und ſich erweiſen laſſen, daß das Eigenthumsrecht nicht einmal bloß in dem verderbten Zuſtande der Menſchen gegründet ſey, wiewohl es durch denſelben noch nothwendiger worden, zugleich aber auch eben dadurch viel Misbräuche deſſelben entſtanden ſind. Es würde daſſelbe vielmehr auch in dem unverderbten natürlichen Zuſtande der Menſchen ſtatt finden müſſen, nur mit dem Unterſchiede, daß darinnen Niemand ſein Eigenthum, wie ietzo misbrauchen, oder nur unerſättlich zu vermehren, oder ſich, andern damit zu dienen, weigern würde. Das Eigenthumsrecht würde in einem unverderbten natürlichen Zuſtande der Menſchen eine freywillige und liebreiche und dabey wahrhaftig nützliche Dienſtgefliſſenheit der Menſchen gegen einander nicht verhindern, ſondern befördern.

Das Eigenthumsrecht findet auch in dem unverderbten Stande der Natur ſtatt.

§. 518.

Es läßt ſich erſtlich erweiſen, daß in einer ſolchen Welt, wie die unſrige iſt, auch in dem Stande der Natur ein gewiſſes **Eigenthumsrecht aus der allgemeinen Pflicht der Menſchenliebe** herflieſſe. Denn die Natur bringt die zu den menſchlichen Zwecken dienenden Materien meiſtentheils roh und dergeſtalt hervor, daß

Das Eigenthumsrecht flieſſet aus der Pflicht der Menſchenliebe.

ſie

ſie erſt ausgearbeitet werden müſſen, und wo wir auch die Sache ſelbſt nicht weiter ausarbeiten, da müſſen wir doch ſonſt allerhand Arbeit anwenden, um dieſelbe zu erlangen, und uns zu Nutzen zu machen. Nun haben zwar alle Menſchen von Natur zu den Gütern, welche und wiefern ſie bloß die Natur hervorbringt, gleiches Recht, nemlich ein negatives Recht, wenn es bloſſe Mittel ihrer Vergnügung ſind, und ein undeterminirtes poſitives Recht, wenn es unentbehrliche Mittel der menſchlichen Nothdurfft ſind § 387. Allein dieſes gilt hernach nicht mehr, wenn ſich iemand ſeines Rechts bedienet, und durch ſeine Arbeit ein natürliches Gut ausgearbeitet oder zu ſeinem Nutzen geſchickt gemacht hat. Denn wenn ſich hernach ein anderer die Sache ebenmäßig anmaſſen wolte; ſo brächte er ihn ja um die Früchte ſeiner Arbeit, welches der Natur der ſchuldigen Menſchenliebe widerſtritte. Mithin haben alle Menſchen im Stande der Natur, vermöge der allgemeinen Menſchenliebe die Verbindlichkeit, einem andern dasjenige, was er ſich durch ſeine Arbeit einmahl zu Nutzen gemacht hat, ohne ſeine Einwilligung nicht hinweg zu nehmen. Und er hingegen hat die Befugniß, daſſelbe nach ſeinem eigenen Urtheile zu gebrauchen und anzuwenden, in wieferne er nur die Rechte anderer Menſchen dadurch nicht kräncket.

Folglich

Folglich hat er ein ſolches Recht an dergleichen Dingen, wodurch alle andere Menſchen von dem eigenmächtigen Gebrauche derſelben ausgeſchloſſen werden, das iſt, ein wirckliches Eigenthumsrecht.

§. 519.

Man darf ſich auch nicht etwan einbilden, daß das ietzo erwieſene Recht vielleicht noch kein völliges Eigenthumsrecht, ſondern nur ein Gebrauch des allgemeinen Rechtes ſey, welches die gantze menſchliche Geſellſchaft an einer Sache habe, und welches ſie hernach nur zu ihrem eigenen Beſten demienigen, der ſich durch ſeine Arbeit eine Sache zu rechte gemacht hat, in ihrem Nahmen allein zu verwalten, überlaſſe. Es würde zwar am Ende bey einer ſolchen Erklärung des Eigenthumsrechtes im Stande der Natur kein groſſer Unterſchied herauskommen. Allein erſtlich kan man mit eben den Gründen leugnen, daß es auch im Stande weltlicher Reiche ein wahres Eigenthumsrecht gebe. Hiernächſt aber iſt es auch wieder die Wahrheit. Denn es iſt offenbahr, daß, ſo bald ſich iemand im Stande der Natur einmahl eine Sache ausgearbeitet hat, nunmehr die gantze übrige menſchliche Geſellſchaft ohne die Einwilligung deſſelben und auſſer einem Colliſions-Falle, von welchem hier die Rede gar nicht iſt, ihr Recht daran völlig verlohren hat. Denn die gantze menſchliche

Daß ſolches ein wirckliches Eigenthumsrecht und nicht eine bloſſe Verwaltung des allgemeinen Rechtes der menſchlichen Geſellſchafft ſey.

Geſellſchaft iſt ja gegen iede einzele Perſon zur Menſchenliebe verbunden, und mithin kann ſie dazu kein Recht erhalten, was der Menſchenliebe zuwieder wäre. Folglich verwaltet der Eigenthums-Herr im Stande der Natur ſein Recht an denen ihm zuſtehenden Dingen nicht im Nahmen der gantzen menſchlichen Geſellſchaft, ſondern in ſeinem eigenen Nahmen.

§. 520.

Das Eigenthumsrecht flieſſet aus der Geſelligkeit.

Ferner läßt ſich auch im Stande der Natur ein Eigenthumsrecht aus der Geſelligkeit und aus der Nothwendigkeit deſſelben zu beqvemer Leiſtung der geſeillgen Dienſte herleiten. Denn ohne daſſelbe wird die Erſetzung der geleiſteten Dienſte gar ſchlecht von ſtatten gehen, da man doch ordentlicher Weiſe einander gegen Erſetzung dienen muß § 448. Denn man hätte kein Mittel, dem andern ſeinen Dienſt zu erſetzen, als daß man ihm einen Gegendienſt davor leiſtete. Hingegen die Contracte, da einer etwas leiſtet und ihm ein anderer etwas davor giebt, oder da ſie gewiſſe Güter gegen einander umtauſchen, würden unmöglich gemacht, weil dieſelben das Eigenthum vorausſetzen. Gleichwohl ſind dieſe Contracte die gewöhnlichſten und nöthigſten. Denn wie oft geſchiehet es nicht, daß ein anderer ietzo unſere Dienſte braucht, dahingegen wir derjenigen Dienſte, welche er uns durch ſeine Perſon leiſten

ſten kann, ietzo nicht nöthig, und doch nach unſern Umſtänden Grund haben können, ihm auch nicht ohne Erſetzung zu dienen. Eben dieſer Fall kan auch umgekehrt vorkommen, daß wir die Dienſte anderer brauchen, die auch nichts überflüßiges haben, oder ſonſt keine Urſache haben, uns umſonſt zu dienen, und welche gleichwohl die Dienſte, die wir ihnen in Perſon zu leiſten vermögen, nicht brauchen können.

§. 521.

Die Nothwendigkeit des Eigenthums flieſſet auch aus dem laſterhaften Zuſtande der Menſchen.

Endlich läßt ſich auch noch eine Nothwendigkeit des Eigenthumsrechtes im Stande der Natur aus dem gegenwärtigen **laſterhaften Zuſtande** der Menſchen erweiſen. Denn ſonſt können uns andere die vor uns zubereiteten Mittel unſerer guten Zwecke ohne Scheu und auch ohne Verletzung des natürlichen Rechtes wegnehmen, da wir hernach nicht wüſten, wo wir dieſelben anders woher ſchaffen ſollten. Da nun ſo viele ja die meiſten Menſchen faul und laſterhaft ſind: ſo würden die Früchte der Arbeit der Fleißigen die Beute der Faulen und Ungerechten ſeyn. Wenn ſie dieſes nicht ſeyn ſollen; ſo müſſen wir im Stande der Natur uns gegen die Laſterhaften, wenn ſie uns der Früchte unſerer Arbeit berauben wollen, wehren dürfen. Ja da es nicht bey uns ſtehen kann, den Ausſpruch zu thun, welches Laſterhafte ſind; ſo müſſen wir uns gegen alle wehren dürfen.

dürfen. Folglich haben wir ein vollkommenes Recht an ſolchen Sachen, alle andere, die ſich derſelben ohne unſere Einwilligung bedienen wollen, auszuſchlieſſen. Weil ſich nun das Recht der Natur nicht wiederſprechen kann; ſo können jene auch kein Recht haben, uns das unſrige zu nehmen § 392; es müſte denn eine auſſerordentliche Colliſion vorkommen, von welcher wir hier nicht reden.

§ 522.

Was im Stande der Natur das Object des Eigenthumsrechtes iſt.

Aus den angegebenen natürlichen Gründen des Eigenthumsrechtes läßt ſich nunmehro das Object deſſelben im Stande der Natur beſtimmen. Es ſind nemlich ſolches nur diejenigen Dinge, welche zu nutzen der Menſch ſeine Arbeit hat anwenden müſſen, oder noch anwenden muß, indem er ſich dieſelben z. E. hat ziehen, cultiviren, oder mit Mühe herbey ſchaffen müſſen; oder welche mit denjenigen Dingen, die ſich der Menſch durch ſeine Arbeit zu Nutzen gemacht hat, dergeſtalt nothwendig verknüpft ſind, daß er jene ohne dieſe nicht gebrauchen kan. Jedoch wird auch von den letztern das Eigenthumsrecht nur in ſo weit gelten, wiefern ſie mit andern mit Mühe zubereiteten Dingen in nothwendiger Verknüpffung ſtehen. Z. E. Häuſer, zahmes Vieh, Hausrath, geſammlete Früchte ſind im Stande der Natur des Eigenthums fähig, ferner gepflügtes Feld, oder

gar

gar ſolches Feld, welches man aus einer vorher da geweſenen Waldung ſich zubereitet hat, der Boden, auf welchem ſich eines ſeine Gärten und Gebäude befinden. Hingegen finde ich keinen Grund zu behaupten, daß auſſerdem im Stande der Natur der Grund und Boden iemanden eigenthümlich ſeyn könne; ſondern wenn das Feld abgeerndtet iſt, ſo haben wiederum alle ein gleiches unbeſtimmtes Recht dazu, wenn ſolches nicht vielleicht eine neue Urſache verhindert, dergleichen z. E. dieſe iſt, daß man einem, ſo lange noch Raum genug da iſt, vermöge der ſchuldigen Menſchenliebe einen Ort, den er bisher gebauet hat, und ferner anbauen will, ohne Urſache nicht ſtreitig mache.

§ 523.

Warum im Stande der Republicken das Object des Eigenthumsrechtes erweitert werden müſſe.

Hingegen da ſich die Menſchen vermehret haben und Republicken entſtanden ſind; ſo hat man guten Grund gehabt, durch die bürgerlichen Geſetze das Eigenthumsrecht auch auf den Grund und Boden, und alle andere Dinge, die nur haltbar und eines Eigenthums fähig ſind, auszudehnen, weil ſolches die beſſere Nutzung derſelben und Vermeidung ſchädlicher Streitigkeiten erforderten. Daher haben wir auch dergleichen Eigenthumsrecht zu reſpectiren eben ſo viel Verbindlichkeit, als wir, wie weiter unten erwieſen wird, den bürgerlichen Geſetzen zugehorchen ſchuldig ſind. So bald man

auch ſetzet, daß ein gantzes Volck zuſammen getreten ſey, und ein weltliches Reich aufgerichtet habe: ſo wird auch die Application der allgemeinen Regeln in ſo weit verändert, daß man nicht etwan unter dem Vorwande, daß der Grund und Boden, welchen einzelne Perſonen bebauet haben, ſobald ſie die Früchte ihrer Arbeit genoſſen, ihnen nicht weiter eigenthümlich wären, auch gantzen Völckern das Eigenthumsrecht an ihrem Lande, ſo lange ſie daſſelbe bewohnen wollen, abſpreche. Denn ſeine Städte und Dörfer wären ihm nichts nütze, wenn ihnen der Grund und Boden umher genommen würde.

§ 524.

Das Eigenthumsrecht darf ſich nicht auf Menſchen erſtrecken.

Im Rechte der Natur darf ſich auch das Eigenthumsrecht nicht etwan auf Menſchen erſtrecken, welche vielmehr ſelbſt allerſeits abſolute Endzwecke Gottes § 210 ſind, und wegen ihres Weſens gleiche natürliche Rechte haben; daher es unrecht wäre, ihnen durch Leibeigenſchaft ihre natürlichen Rechte, ſelbſt etwas vor ſich erwerben zu können, und ihre unſchuldigen Endzwecke nach ihrem eigenen Urtheile einzurichten, benehmen zu wollen.

§ 525.

Urſprung der Leibeigenſchaft.

Diejenige Leibeigenſchaft, welche ſich noch einigermaſſen entſchuldigen läßt, müſte zuerſt durch den Krieg ſeyn eingeführet worden, da man ſolche Kriegs-Gefangene,

welche

welche los zu laſſen, die Klugheit nicht erlaubet hätte, lieber hätte zu Sclaven machen, als gar tödten wollen. Nun iſt man zwar zu dergleichen Gelindigkeit allerdings verbunden. Allein es folgt noch nicht einmahl in Anſehung dergleichen Kriegs-Gefangenen ſelbſt eine wahre Leibeigenſchaft daraus. Noch weniger ſehe ich, mit was vor Rechte man dieſelbe auf alle Kinder und Nachkommen derſelben ausdehnen könne. Denn geſetzt auch, daß man ſolche Leute der Klugheit wegen nicht los laſſen kann, oder geſetzt, daß ſie dem Herrn, in deſſen Hauſe ſie erzogen und gebohren worden, deswegen viel Danckbarkeit ſchuldig ſind; ſo ſehe ich doch nicht, warum ſie deswegen alle natürliche Menſchenrechte verlieren, oder wie das Vieh bloß als Mittel zu den Endzwecken anderer Leute dienen, und von ihnen nach Belieben ſollen gebraucht, oder auch wohl gar getödtet werden können. Wenn ſie gleich dem andern dienen müſſen; warum ſollen ſie nicht auch ſelbſt ein von ihren Herren independentes Eigenthum zu beſitzen fähig ſeyn. Oder wenn die Kinder der Leibeigenen ſchon ſo viel Dienſte gethan haben, daß die auf ihre Erziehung verwandte Koſten erſetzet worden ſind; oder wenn ſie ſonſt dieſelben durch Vorſchub anderer auf eine billige Art zu erſetzen Gelegenheit finden; Warum ſollen ſie nicht das Recht haben,

zu verlangen, daß ſie der Herr nach ihrem eigenen Gutbefinden loslaſſe? Die wahre Urſache der Leibeigenſchaft iſt alſo aus dem Eigennutze, den Gewaltthätigkeiten und dem Geitze der Menſchen herzuholen, weil freylich kein vortheilhafteres Mittel iſt, groſſe Macht und Reichthum zu erwerben, als wenn man leibeigene Sclaven hat.

§ 526.

Wiefern die Leibeigenſchaft geduldet werden kann.

Jedoch nachdem einmahl, wiewohl urſprünglich durch Tyranney und Gewaltthätigkeit, die Leibeigenſchafft eingeführet worden; ſo kann es wohl manchmahl die Sicherheit der Regimentsverfaſſung, oder nach Beſchaffenheit der individual-Umſtände die Sicherheit anderer wichtiger Zwecke erfordern, die Leibeigenſchaft unter billigen Bedingungen zu dulden und beyzubehalten. Sie darf nehmlich alsdenn nicht anders angeſehen werden als ein Stand einer ſolchen Dienſtbarkeit, da der Leibeigene ſeinem Herrn gegen die Verſchaffung alles nothwendigen und billigen Unterhaltes und ſo, daß ihm auch dabey die nothwendigen Mittel zur Tugend verſchaffet werden und unverwehrt ſind, dienen muß, dabey aber von ihm gar nicht etwan als eine andere eigenthümliche Sache, welche er nach Belieben aufopfern kann, ſondern ſelbſt als ein abſoluter Endzweck Gottes und als ein Menſch, der mit ihm einerley natürliche Pflichten und Befugniſſe hat, angeſehen wird,

wird; daher auch der Herr die Verbindlichkeit hat, den natürlichen Beruff § 488 ſeines Leibeigenen ſo gut als ein Vater zu beurtheilen, und ihn entweder ſelbſt zu demjenigen, was er, wenn er frey wäre, erwehlen ſolte, anzuwenden, oder auf billige Bedingungen los zu laſſen. Und in ſo ferne entſtehet auch dem Leibeigenen ſelbſt bey der einmahl vorhandenen Verfaſſung der Welt oder eines Landes eine zufällige Pflicht § 183, ſich ſeinem Schickſale, damit er nicht noch mehr Uebel vor ſich oder andere anrichte, geduldig zu unterwerfen, und ſeine Befreyung nicht anders als durch gütliche Mittel zu ſuchen.

§ 527.

Wie im Stande der Natur das Eigenthumsrecht erlanget wird.

Wir haben nunmehro ferner genauer aus einander zu ſetzen, wodurch einer im Stande der Natur ein Eigenthumsrecht über etwas erlangen kann? Man unterſcheide hier die **urſprüngliche Entſtehung** des Eigenthums und die **Ableitung** deſſelben von einer Perſon auf die andere, (modum acquirendi dominium originarium & deriuatiuum.

§ 528.

Das Eigenthumsrecht im Stande der Natur entſtehet urſprünglich aus der an eine Sache verwandten Arbeit.

Die **urſprüngliche Entſtehung** des Eigenthums, wie nehmlich eine Sache, welche noch niemahls in iemandes Eigenthume geweſen, in eines Menſchen Eigenthum kommt, iſt nicht die bloſſe Beſitznehmung von derſelben, ſondern eine ſolche

Beſitznehmung, da man auf die Hervorbringung, Herbeyſchaffung oder Ausarbeitung derſelben entweder in eigener Perſon, oder durch andere, welche ſolches in unſerm Nahmen gethan, Mühe und Fleiß aufgewendet hat. Jedoch verſtehet ſich, theils, daß wir nicht von der quæſtione facti, ſondern von der quæſtione iuris reden; theils, daß wir von derjenigen urſprünglichen Entſtehung des Eigenthums handeln, da wir annehmen, daß noch keine Republicken ſind, bey deren Setzung, wie oben erinnert worden, auch Dinge eigenthümlich werden, welche es im Stande der Natur nicht werden konnten. Die bloſſe Beſitznehmung aber iſt noch kein zureichender Grund § 164, ein Eigenthumsrecht zu erlangen. Denn wenn einer eine Sache in Beſitz nimmt; ſo iſt es entweder eine ſolche, welche nur zu ſeiner Beqvemlichkeit und Vergnügung dienet, und dazu er folglich nur ein negatives Recht § 387 hat. Alsdenn aber iſt ihn ein anderer nur in ſofern darinnen nicht zu ſtören verbunden, wiefern er nicht ſelbſt ein poſitives Recht darzu hat, welches entſtehet, wenn er die Sache zu einem Mittel eines gebotenen Endzweckes zu gebrauchen weiß § 426: Oder es iſt eine Sache, welche er ſelbſt zu einem Mittel eines gebotenen Endzweckes machen will, und darzu er alſo ein poſitives Recht hat. Alsdenn aber iſt er doch, wenn der andere eben der-

Warum die bloſſe Beſitznehmung nicht genug iſt.

gleichen

gleichen poſitives Recht hat, ſo bald es der andere verlanget, zur Theilung verbunden § 428, oder er muß es darauf ankommen laſſen, welcher unter beyden die meiſte Macht haben wird, die Sache zu behaupten § 429. Es iſt aber klar, daß in keinem von beyden Fällen ein wahres Eigenthumsrecht vorhanden geweſen ſey. Eben ſo wenig iſt auch eine gutwillige Theilung zur urſprünglichen Entſtehung eines Eigenthumsrechts hinlänglich. Denn dieſe müſte durch einen Contract geſchehen. Hernach aber entſtünde daraus kein Recht, alle andere Menſchen von dem eigenmächtigen Beſitze und Gebrauche der getheilten Sache auszuſchlieſſen, dergleichen doch das Eigenthumsrecht ſeyn ſoll. Denn ein Contract verbindet niemanden, als die Mitcontrahenten, nicht aber andere Leute.

Warum eine gutwillige Theilung darzu nicht hinlänglich iſt.

§ 529.

Hingegen iſt die Art und Weiſe mancherley, wie das Eigenthumsrecht von einem auf den andern abgeleitet werden kann. Es kann ſolches erſtlich durch einen Contract geſchehen, er ſey nun einſeitig z. E. die Verſchenckung, oder zweyſeitig § 490. Denn wenn man das Eigenthums-Recht einem andern nicht abtreten könnte; ſo fiele eine der vornehmſten Nutzungen deſſelben hinweg § 520. Dahin gehöret auch der ſtillſchweigende Contract § 490, welcher ſich auf eine präſumirte Einwilli-

Wie das Eigenthumsrecht von einem auf den andern abgeleitet wird. Erſtlich durch Contracte,

dahin auch die ſtillſchweigenden Contracte gehören.

Einwilligung des andern gründet, wenn z. E. Caius ſich des Eigenthumes Titii wiſſentlich oder unwiſſentlich anmaſſet, Titius aber, welcher es weiß, darzu ſtille ſchweiget, und alſo zu verſtehen giebt, daß er ſich ſeines Eigenthums begebe. Hätte ſich aber Caius des Eigenthums Titii unwiſſentlich angemaſſet, und ſolches zu ſeinen Endzwecken weiter zubereitet, und Titius hätte nur davon eine Zeitlang keine Nachricht gehabt, hingegen auf erhaltene Nachricht ſuchte er ſein Eigenthum zu behaupten; ſo muß der Streit der Billigkeit gemäß durch einen Contract beygeleget werden, ſo, daß dem einen die Verbeſſerung der Sache und dem andern ſein Schade, ſo viel möglich, vergütet wird.

§ 530.

ferner durch Beſitznehmung an einer verlaſſenen oder verlohrnen Sache;

Die andere Art, wie das Eigenthumsrecht eines andern auf uns kommen kann, iſt, wenn man eine Sache, welche ein anderer **verlaſſen** hat, und nicht weiter haben mag, oder welche er **verlohren** hat, iedoch ſo, daß man den wahren Eigenthumsherrn nicht wieder erfahren kann, **in Beſitz nimmt.** Denn wenn ſie ein anderer mit ihm zugleich geſehen hat; ſo iſt ſie doch ſein, daferne er ſie zuerſt in Beſitz genommen hat § 431, noch vielmehr alſo muß ſie es ſeyn, woferne ſich ſein Recht mit keinem andern collidiret. Denn da man von Gott nicht präſumiren kann, daß er wolle,

daß

daß eine brauchbare Sache, ohne iemanden zu nutzen, verderbe; ſo muß er wollen, daß ſich iemand derſelben ſoll anmaſſen können. Und wer ſolches thut, der muß ſie zu eigen haben, weil, wenn ſie iedesmahl ein ieder anderer dem Beſitzer zu nehmen befugt wäre, dieſelbe wegen ermangelnder Sicherheit keinem etwas nütze ſeyn würde. Jedoch muß das gefundene wiedergegeben werden, wenn der wahre Eigenthumsherr bekannt wird, weil alsdann der Grund von der Translation des Eigenthums hinwegfällt § 427. Der Eigenthumsherr iſt hingegen auch verbunden, demjenigen, von welchem er das verlohrne wieder empfängt, zum wenigſten ſeine Mühe, und was er darauf verwendet hat, gut zu thun.

§ 531.

Die dritte Art, wodurch das Eigenthum des einen auf den andern kommen kann, iſt auch im Stande der Natur die **Erbſchaft**. Es hat nehmlich der Menſch im Stande der Natur das Recht, über ſein eigenthümliches Vermögen auch auf den Fall ſeines Todes zu disponiren, und die überlebenden haben die Verbindlichkeit, den letzten Willen deſſelben, daferne nur niemandes beſondern Rechten Eintrag geſchehen, vor gültig zu erkennen. Es folget zwar dieſes nicht aus der Natur des Eigenthumsrechtes an ſich betrachtet, gleich als ob daſſelbe ein Recht wäre, welches an eine gewiſſe

drittens durch Erbſchaft,

welches nicht aus dem Eigenthumsrechte an ſich ſelbſt folget,

gewiſſe Perſon dergeſtalt verknüpfet wäre, daß es von dem Willen deſſelben auf alle undenckliche Zeiten hinaus abhangen müſte. Denn da alle Rechte moraliſche Vermögen ſind § 200; ſo kann ſich die Gültigkeit derſelben vermöge ihres eigenen Weſens nicht weiter erſtrecken, als ſo lange die Perſon, welche es haben ſoll, in der Welt vorhanden iſt. Daher kann einer nach ſeinem Tode an dem, was ihm im Leben eigenthümlich geweſen, weiter kein Recht haben.

auch nicht aus der Natur eines Contractes,

Eben ſo wenig darf man den letzten Willen eines Erblaſſers als einen Contract anſehen. Denn es kommt ihm das Weſen des Contractes nicht zu, weil der Erbe allererſt nach deſſen Tode in die Antretung der Erbſchaft willigen kann, und wenn man auch dieſem ausweichen wolte, dennoch der Erblaſſer wegen ſeines Eigenthumes auf diejenige Zeit nicht paciſciren könnte, da er nicht mehr vorhanden ſeyn, und alſo auch kein Eigenthumsrecht mehr haben wird.

ſondern aus den höhern Gründen des Rechtes der Natur,

Man findet aber in den höhern Grundgeſetzen des natürlichen Rechtes Grund, warum man das Erb-Recht auch im Stande der Natur zulaſſen muß, ungeachtet es freylich nicht, wie im Stande der Republicken, ſeine äuſſerliche Sicherheit hat.

aus der Sicherheit des Erblaſſers,

Denn erſtlich erfodert es die Sicherheit des Erblaſſers ſelbſten, daß er gültig diſponiren könne, wie es mit ſeinem Vermögen nach ſeinem Tode gehalten werden ſoll.

Denn

Denn es wird ſonſten ein Raub der zugreifenden werden, und er wird in Gefahr ſeyn, daß man ihm bey ſeinem herannahenden Tode ſchon beſchwerlich falle, und vor der Zeit zugreiſe, oder es an nöthiger Wartung gebrechen laſſe. Ferner erfordert eben dieſes die **Sicherheit der allgemeinen Ruhe.** Denn wenn bey eines Verſtorbenen Vermögen iedermann zugreifen darf; ſo wird Krieg und Streit daraus entſtehen. Es erfodert es auch die **Sicherheit der Erhaltung der eigenthümlichen Güter ſelbſt.** Denn es kann ſonſt vieles verlohren gehen; oder in ungeſchickte Hände kommen, welches doch zum Nutzen der Menſchen hätte angewendet werden können. Alle Gründe, welche man in Republicken zum Behuf der Teſtamente anführen kann, ſchicken ſich auch auf den Stand der Natur, z. E. daß die Menſchen dadurch arbeitſamer und unverdroßner ſeyn werden, wenn ſie wiſſen, daß auch nach ihrem Ableben ihr Vermögen demjenigen zu Theil werden ſoll, welchem ſie es ſelbſt gönnen wollen. Hierzu kommt noch ein neuer Grund, wenn der Verſtorbene Perſonen hinterläßt, welche er zu verſorgen verbunden war. Denn wer wird dieſe Verbindlichkeit übernehmen wollen, oder wie wird die Erfüllung derſelben in genugſame Sicherheit geſtellet werden, wenn man nicht ſaget, daß ihnen ſein hinterlaſſenes Vermögen

aus der Sicherheit der allgemeinen Ruhe,

aus der Sicherheit der Erhaltung der Güter,

und aus andern Gründen:

Wer auch ohne ausdrücklichen letzten Willen Erbe iſt;

mögen darzu angewieſen ſeyn, und ſie alſo ſeine Erben ſeyn ſollen. So wohl aus dieſen als andern Gründen muß man auch präſumiren, daß wenn kein ausdrücklicher letzter Wille vorhanden iſt, die Kinder oder nächſten Anverwandten, oder diejenigen, welche dem Verſtorbenen die meiſte und vornehmlich letzte Freundſchaft erwieſen haben, ſeine Erben ſeyn ſollen, welches auch ordentlicher Weiſe die gemeine Ruhe und Sicherheit erfordert. Was ſonſten hierbey wegen eines ſchändlich oder unbillig eingerichteten letzten Willens vor Streitigkeiten vorkommen können, die müſſen nach den Umſtänden beurtheilet, und nach der Billigkeit abgethan, oder in Republicken durch bürgerliche Geſetze und Richter ausgemacht werden.

§ 532.

viertens wird das Eigenthumsrecht durch rechtmäßige Gewalt erlanget, dadurch man den andern zur Erſtattung des zugefügten Schadens anhält. Wie weit ſich das Recht derſelben erſtrecket.

Die vierte Art eines andern Eigenthumsrecht an einer Sache an ſich zu bringen, iſt der Weg einer **rechtmäßig gebrauchten Gewalt**, durch welche man bey vollkommenen Befugniſſen auf die **Wiedererſtattung** des zugefügten Schadens dringet § 459. Es erſtrecket ſich daſſelbe ſo weit, daß man dadurch nicht allein ein rechtmäßiges Eigenthum über ſo viel Güter erlanget, als demjenigen, was uns unrechtmäßiger Weiſe vorenthalten worden, und denen auf die rechtmäßigen Zwangs-Mittel verwandten Koſten am

Werthe

Werthe gleich iſt, ſondern daß man auch, wenn nicht neue Gründe ſolches verhindern, ein Recht über alles dasjenige bekommt, deſſen man ſich während der Zeit bemächtiget, da man beſchäftiget iſt, einen ungerechten Beleidiger zur Wiedererſtattung zu nöthigen, weil er ſonſt, wenn er nicht wüſte, daß er alles dasjenige verlöhre, deſſen man ſich, um ihn zur Gerechtigkeit und zum Frieden zu nöthigen, bemächtigen muß, ſich entweder nicht zum Ziele legen, oder dadurch uns nöthigen würde, daß wir ſeine Güter nur ſchlechterdings verderben, und ihn dadurch zu nöthigen ſuchen, und alſo gröſſern Schaden, als nöthig war, anrichten müſten.

§ 533.

Warum Kinder und Raſende des Eigenthumsrechtes fähig ſind.

Man wird nunmehro verſtehen, warum auch kleine Kinder und Raſende dennoch eines Eigenthumsrechtes fähig ſind. Denn da zu ihrer Erziehung und Erhaltung das Eigenthumsrecht eben ſo nöthig, als bey andern Menſchen iſt, und da ſie nach dem göttlichen Willen mit andern Menſchen einerley natürliche Rechte haben müſſen; ſo folget nur ſo viel daraus, daß ihre Rechte, ſo langen ſie dieſelbe nicht ſelbſt zu verwalten im Stande ſind, durch andere Leute, welche darzu beſtellet werden, oder ſich freywillig erbieten, verwaltet werden müſſen. Am allernächſten ſchicket ſich auf dieſelben das Eigenthumsrecht, welches durch

Wie ſie daſſelbe erlangen.

Erb-

Erbſchaft erlanget wird. Es findet aber auch dasjenige ſtatt, welches diejenigen, die ihre Sache führen, in ihrem Nahmen erwerben, nemlich durch eine präſumirte Einwilligung in gewiſſe Contracte, oder in die zur Wiedererſtattung eines zugefügten Schadens zu brauchende Gewalt. Daher ſind ſie auch nachgehends, wenn ſie zu Verſtande kommen, daferne nicht eine offenbare Ungerechtigkeit vorgegangen, ſolches in ſo weit gut zu heiſſen verbunden, daß ſie dejnenigen, welcher ihre Stelle vertreten hat, deswegen nicht zu einer ihm ſchädlichen Rechenſchaft fordern.

§ 534.

Wie vielerley der unrechtmäßige Beſitz iſt.

Es iſt dahero im Stande der Natur zweyerley unrechtmäßiger Beſitz möglich, welcher dem rechtmäßigen Eigenthume entgegen geſetzt wird. Erſtlich wenn man ſich gewaltthätiger Weiſe ein Eigenthum über Dinge anmaßt, welche, wenigſtens im Stande der Natur, dem Eigenthume nicht unterworfen ſind; Zum andern, wenn man andere in ihrem Eigenthumsrechte durch ſtehlen, betrügen, oder Gewaltthätigkeit kräncket.

Was ſtehlen, rauben und betrügen iſt.

Das Stehlen geſchiehet, wenn man ihnen ihr Eigenthum ohne ihre Einwilligung wegnimmt. Es wird inſonderheit ſtehlen genennet, wenn es heimlich geſchiehet. Hingegen rauben, oder tyranniſche Gewaltthätigkeit, wenn man äuſſerliche Gewalt wieder die Gegenwehr

wehr des Eigenthumsherrn dabey braucht. Das Betrügen aber geſchiehet dadurch, wenn man zwar die Einwilligung des Eigenthumsherrn dabey gehabt, iedoch aber dieſelbe durch ungegründete Vorſtellungen welche man in demſelben vorſetzlich veranlaſſet, erlanget hat, es mag nun ſolches durch Worte oder durch etwas anders geſchehen ſeyn.

§ 535.

Weil das Eigenthumsrecht ein determinirtes Recht, und auch ein äuſſerliches iſt, ſo bald es entweder bewieſen werden kann, oder von einer Sache, die man einmahl beſitzet, deßwegen präſumiret werden muß, weil man die Unrechtmäßigkeit des Beſitzes nicht erweiſen kann; ſo iſt es auch ein vollkommenes Recht, und welches, im Falle uns einer daran kräncken will, durch Zwang und Gewalt vertheidiget werden darf § 392, und bey deſſen geſchehener Kränckung man auch den Beleidiger zur Wiedererſtattung nöthigen kann § 459.

Das Eigenthumsrecht iſt ein vollkommenes, und bringt das Recht mit ſich, auf Wiedererſtattung zu dringen.

§ 536.

Jedoch folgt deswegen nicht, daß die Vertheidigung ſeines Eigenthumsrechtes allezeit bis zum völligen Ruin des Beleidigers ausgedehnet werden dürfe. Das verwehrende Recht des Beleidigers § 388, vermöge deſſen er verlangen kann, daß wir nicht Hand an ihn legen ſollen, höret zwar

Wenn man ſein Eigenthumsrecht auch bis zum gänzlichen Ruin des Beleidigers vertheidigen dürfe.

allezeit

allezeit auf, wenn er daſſelbe zur Ungerechtigkeit misbraucht, und ſich nicht abbringen laſſen will § 401. Allein die Menſchenliebe erfordert nicht allein, ſo gelinde Zwangsmittel, als möglich, anzuwenden; ſondern ſie befielt auch, ehe man einen andern gantz ruinirt, lieber ſelbſt einen ſolchen Schaden zu ertragen, welchen man zu übernehmen befugt iſt. Es bleibet dahero das Recht, ſein Eigenthum auch allenfalls mit dem gäntzlichen Untergange des Beleidigers zu behaupten, nur in dieſen zwey Fällen übrig: 1) wenn unſer Leben oder die nothwendigen Mittel unſerer weſentlichen Zwecke dabey unmittelbar zugleich in Gefahr ſind, z. E. wenn man von Räubern überfallen wird, welche auf Tod und Leben gehen, oder die Menſchen mit in die Sclaverey fortſchleppen; 2) wenn die Sicherheit entweder unſeres, oder alles Eigenthums überhaupt dabey zugleich in Gefahr iſt. Denn in wie fern dieſelbe wircklich in Gefahr kommt, in ſo fern iſt ſie am Werthe allen denjenigen Endzwecken zuſammengenommen gleich zu ſchätzen, worzu das Eigenthum überhaupt angewendet werden kann, z. E. gegen ein räuberiſches Volck, ungeachtet es auch nur Vieh oder anderes Eigenthum hinwegzuholen pflegte, darf man ſich auf Tod und Leben wehren, weil es ſonſt ſeine Gewohnheit zu rauben, niemahls ablegen, ſondern nur durch unſere

Gelin-

Gelindigkeit kühner werden würde. Denn warum ſolten wir unſer Leben und die nothwendigen Mittel unſerer guten Zwecke gottloſen Leuten zu gefallen fahren laſſen? Jedoch folgt auch daraus nicht, daß irgend eine Privat-Perſon, wenn ſie den Räuber ſchon in ihre Gewalt gebracht, oder auſſer Stand geſetzt hat, ihr zu ſchaden, denſelben hernach auch noch umbringen dürfe § 401.

§ 537.

Wenn die Pflichten in Anſehung des Eigenthums eine Ausnahme leiden können.

Die Pflichten in Anſehung des Eigenthumes ſind nur hypothetiſche Pflichten § 183, welche theils aus dem Zwecke des Eigenthums, theils aus der Sicherheit menſchlicher Rechte und Zwecke überhaupt § 381 beurtheilet werden müſſen. Nemlich der Zweck des Eigenthumes iſt, daß niemand um die Früchte ſeiner Arbeit, oder ſeine wohl hervorgebrachten Rechte komme, und daß niemand in ſeinem natürlichen Rechte geſtöret werde, in Beförderung gebotener oder erlaubter Endzwecke ſeinem eigenen Urtheile zu folgen. Und die Pflichten des Eigenthums müſſen alſo erkläret werden, daß nicht das Eigenthum überhaupt unſicher werde. Wo demnach dieſe zwey Gründe nicht ſtatt finden, da können nach denen Cap. II erklärten Regeln in auſſerordentlichen Fällen auch die Pflichten des Eigenthumes eine Ausnahme leiden. Nemlich es darf zwar niemand das Eigen-

thumsrecht des andern deswegen ſtören, weil nach ſeinem Urtheile jener die Sache nicht braucht, oder weil er ſie übel anwendet, ohne daß er iedoch dieſelbe zur Gewaltthätigkeit gegen ihn gebrauchet. Denn ſonſt würde alles Eigenthum unſicher. Eben ſo wenig darf einer dem andern ſein Eigenthum nehmen, um damit mehr gute Zwecke vor ſich oder andere zu befördern. Denn dazu hat er keine ſubjectiviſche Verbindlichkeit, welche er hingegen zu den Pflichten des Eigenthums hat, § 416, 418. Wenn aber z. E. Titius Caio dasjenige, was er ihm ſchuldig iſt, aus offenbahrer Ungerechtigkeit vorenthält, oder mit ſeinem Uberfluſſe Caio nicht helfen will, da doch Caius in äuſſerſter Noth ſtecket, und hingegen zur Erſetzung nicht vermögend iſt, gleichwohl auch zu ſeiner Erhaltung kein anderes Mittel weiß, die gütlichen Mittel aber nichts verfangen wollen; ſo iſt Caius im Stande der Natur berechtiget, ſich ſelbſt bezahlt zu machen, oder von dem Eigenthume Titii ſo viel de facto zu nehmen, als er unumgänglich brauchet, woferne es ohne Furcht eines gröſſern Ubels geſchehen kann. Kommt er aber, was das letztere anlangt, hernach noch in ſolche Umſtände, daß er es Titio erſetzen kann; ſo iſt zur Erſetzung hernach noch verbunden § 409.

§. 538.

Von den Mitteln ge- Weil die Abtretung des Eigenthumes

das gewöhnlichſte Mittel iſt, welches zur Erſetzung gebraucht wird; ſo will ich bey dieſer Gelegenheit in dieſem Capitel noch von den Mitteln der Erſetzung überhaupt etwas ſagen, dahin inſonderheit das Geld gehöret, von welchem wir den Grund ſeines eingeführten Werthes zu unterſuchen haben.

leiſtete Dienſte zu erſetzen.

§ 539.

Bey der Erſetzung ſowohl der geleiſteten Dienſte, als eines verurſachten Schadens ſiehet man allezeit auf eine **Gleichheit des Werthes** auf beyden Seiten, wofern nicht einer dem andern etwas bloß zu Gefallen, und alſo wenigſtens zum Theil eine bloſſe Liebespflicht § 377, ausüben will. Demnach muß zuvor der Werth beyder Dienſtleiſtungen geſchätzet werden.

Bey der Erſetzung wird allezeit auf eine Gleichheit des Werthes geſehen.

§ 540.

Der **Werth** eines Dinges iſt die Beſtimmung der Gröſſe ſeiner Güte. Da nun die Güte eines Dinges in der Ubereinſtimmung deſſelben mit einem gewiſſen Wollen, damit man es vergleichet, beſtehet § 26; ſo gründet ſich der **Werth** eines Dinges allezeit auf den Zuſammenhang deſſelben mit den menſchlichen Endzwecken und Begierden. Nachdem alſo eine Sache davor gehalten wird, daß ſie mit vielen, oder mit edlern, oder mit heftiger begehrten Endzwecken zuſammenhange; ingleichen nachdem man urtheilet, daß ſie

Worinnen der Werth eines Dinges beſtehet.

damit mehr oder weniger zuſammenhange, z. E. nachdem die Sache mehr oder weniger zu haben iſt: nach dem wird ihr auch ein gröſſerer Werth zugeſchrieben. Wenn die Begierden oder Zwecke, gegen welche wir eine Sache halten, allen oder den meiſten Menſchen gemein ſind; ſo hat die Sache einen allgemeinen Werth. Stimmet ſie aber nur mit den beſondern Abſichten dieſer oder jener Perſonen überein; ſo hat ſie nur einen beſondern Werth, nemlich bey ihren Liebhabern, zu welcher letztern Art auch pretium affectionis gehöret.

Der allgemeine und beſondere Werth.

§ 541.

Der Werth der Dinge wird im Stande der Natur allezeit durch Pacte beſtimmet.

Weil nun alſo die Umſtände, wodurch der Werth beſtimmet und wornach er geſchätzet wird, ſich ſowohl in Anſehung der Sachen ſelbſt beſtändig verändern, indem dieſelben bald mehr bald weniger zu haben und zu gebrauchen, und bald mit gröſſern bald mit geringern Koſten herbey zu ſchaffen ſind; als auch in Anſehung einzelner Perſonen veränderliche Umſtände vorkommen, indem einer dieſelbige mehr liebet, oder nothwendiger brauchet, als der andere: So iſt auch der Werth der Dienſte, und mithin die Gröſſe ihrer Güte veränderlich und unbeſtimmt. Dieſer Mangel der Beſtimmung kann im Stande der Natur nicht anders gehoben werden, als wenn iedesmahl darüber paciſciret wird, welches daher der Billigkeit gemäß geſchehen muß,

das

das iſt, ſo, wie man empfindet, daß es mit unſern und anderer Pflichten und Befugniſſen übereinkommen dürfte § 369.

§ 542.

Die Erſetzung kann in Natur oder durch Anweiſung geſchehen.

Die Erſetzung ſelbſt kann auf zweyerley Art geſchehen: erſtlich wenn man einen Gegendienſt in Natur erhält, es beſtehe nun derſelbe in der Leiſtung einer gewiſſen Bemühung, oder in der Abtretung eigenthümlicher Güter, es mag nun die letztere einſeitig, oder zweyſeitig, nemlich eine Umtauſchung der Waaren ſeyn; zum andern, wenn man eine Anweiſung an iemand anders erhält und annimmt, welcher andere bereit iſt, gegen Ausantwortung dieſer Anweiſung entweder den verlangten Gegendienſt, oder einen andern beliebigen, welcher jenem an Werthe gleich iſt, zu leiſten. Dergleichen Anweiſung alſo iſt ein bloſſes Zeichen der Befugniß, gegen welches andere einige Dienſte von gewiſſem Werthe zu leiſten bereit ſind.

§ 543.

Was vor Beqvemlichkeit ein durchgehends geltendes Zeichen geleiſteter Dienſte und der Befugniß, Gegendienſte zu fordern, hat.

Weil nun die Erſetzung der iedesmahligen Gegendienſte, ſo wohl durch andere Dienſte als durch Auslieferung oder Umtauſchung der Waaren höchſt beſchwerlich iſt; ſo iſt es eine Beqvemlichkeit, wenn an ſtatt deſſen ein durchgehends geltendes Zeichen geleiſteter Dienſte und des Befugniſſes Gegendienſte zu fordern vorhanden iſt, welches man als eine allgemeine Anweiſung

zu den gewünſchten Gegendienſten von einem gewiſſen Werthe gebrauchen kann. Denn ein ſolches Zeichen hat nicht allein die Beqvemlichkeit, daß man es gut fortbringen, und ſich unter ſo vielen möglichen Gegendienſten die beliebigen ausleſen, und ſie von demjenigen erhalten kann, der ſie am beſten zu leiſten fähig iſt; ſondern man kann auch hernach die Menge derjenigen Materie, welche man zum allgemeinen Zeichen geleiſteter Dienſte und habender Befugniſſe annimmt, als ein beqvemes Maaß gebrauchen, nach welchem man gemeiniglich den Werth eines ieden Dienſtes ſo wohl überhaupt, als in iedem Falle durch einen Contract leichter beſtimmen kann. Dergleichen allgemeines Zeichen geleiſteter Dienſte und habender Befugniſſe nennet man pretium eminens, weil es zum allgemeinen Maaſſe und Zeichen des Werthes gebraucht, und alſo demſelben ein allgemeiner Werth zugeſchrieben wird.

Was pretium eminens iſt.

§ 544.

Wie die Materie beſchaffen ſeyn muß, welche das pretium eminens haben ſoll.

Es erhellet ſogleich aus dem Zwecke, darzu das pretium eminens dienen ſoll, daß die Materie, welche man dazu brauchen will, 1) dauerhaft ſeyn muß, weil man durch den Verluſt derſelben zugleich eines äuſſerlichen Rechtes Dienſte zu fordern verluſtig wird, 2) daß ſie nicht zu rar, aber auch nicht zu häufig ſeyn darf. Denn im erſtern Fall reichte ſie nicht zu,

ein pretium eminens vor alle abzugeben, und im andern würde ſie niemand davor annehmen wollen, oder man müſte ſie in allzu groſſer und beſchwerlicher Menge auszahlen. Es iſt über dieſes gut, wenn die Materie des pretii eminentis etwas iſt, was den Menſchen an ſich ſelbſt wegen ſeiner Schönheit und Vollkommenheit gefällt. Denn ſo werden ſie deſto beſſer darüber halten.

§. 545.

Da nun alle dieſe verlangten Eigenſchaften an dem Golde und Silber mehr als an allen andern Materien befindlich ſind, und gleichwohl die Menſchen nach und nach die natürliche Bedürfniß eines pretii eminentis empfunden haben: ſo begreift man hieraus, warum es eingeführet worden, geleiſtete Dienſte nach Gelde zu rechnen und mit Gelde zu erſetzen; und wie dieſe Gewohnheit einen ſehr vernünftigen Grund hat.

Warum das Geld eingeführet worden.

§ 546.

Wenn demnach in der gantzen Welt, oder zum wenigſten in allen denjenigen Ländern, welche Gewerbe mit einander haben, die Materie des pretii eminentis an Menge zunimmt; ſo nimmt in eben der Proportion der Werth derſelben ab, das iſt, einerley Qvantität derſelben fängt an ein Zeichen eines geringern Werthes derer jenigen Dienſte zu werden, welche man gegen die Ausantwortung deſſelben fordern kann.

Wie der Werth der Materie des pretii eminentis ſteiget und fällt.

kann. Gleichergeſtalt wenn die Menge der Materie des pretii eminentis abnimmt; ſo nimmt ihr Werth zu, weil die Seltenheit eine der nothwendigſten Eigenſchaften daran iſt. Hingegen wenn das Geld nur in einem Lande, nicht aber in denen andern, welche damit Gewerbe haben, zunimmt; ſo wird daſſelbe Land, gegen die andern gerechnet, dadurch in der That reicher.

* *

Das VII Capitel.

Von dem Eheſtande.

§ 547.

Die Menſchen ſollen ſich nach Gottes Abſicht fortzeugen.

Es iſt Gottes Wille, daß ſich die Menſchen fortzeugen ſollen. Denn das iſt der ordentliche Lauf der Natur, welchen er beliebt hat, und darzu er ſowohl die Kräfte, als einen Trieb in die Menſchen, wie in alle Thiere, gelegt hat. Die Welt würde auch ſonſt in kurtzen ohne Einwohner und alſo ohne Zweck ſeyn.

§ 548.

Die erzeugten Kinder aber ſollen auch wohl erzogen werden.

Allein Gott will nicht nur die Entſtehung der Menſchen, ſondern auch daß ſie erhalten werden und die von ihm vor ſie beſtimmten Endzwecke ſuchen und erreichen ſollen. Folglich will er, daß die erzeugten Menſchen geſund und groß gezogen, zur Erkennt-

Erkenntniß Gottes und der Tugend angeführt, und durch Angewöhnung zu guten Künſten und Geſchicklichkeiten in den Stand geſetzet werden ſollen, daß ſie als gute Bürger der menſchlichen Geſellſchaft auch andern dienen und die allgemeinen menſchlichen Zwecke befördern helfen können. Mit einem Worte, Gott will, daß Menſchen erzeuget, aber auch wohl erzogen werden ſollen.

§ 549.

Die Verbindlichkeit zur Erziehung haben entweder die Eltern oder andere Leute. Im letztern Falle würde dieſelbe unſicher und unbeſtimmt, und in eine unendliche Ungewißheit hinausgeſchoben. Folglich liegt ſie den Eltern ob. Eben dieſen Willen hat Gott ferner theils dadurch zu verſtehen gegeben, daß die Menſchen von Menſchen herkommen, theils dadurch, daß er den Eltern einen natürlichen Liebestrieb gegen die Kinder eingepflantzet hat § 153; daß ſie demnach, wenn ſie ſich nicht ſelbſt durch Laſter verderben, die einzigen auf der Welt ſind, welchen die beſchwerliche Erziehung ihrer Kinder ſchon von Natur angenehm iſt. Deswegen auch eine Platoniſche Republick nicht allein ungereimt, ſondern auch ungerecht, und dem durch die Natur geoffenbahrten Willen Gottes zuwieder wäre.

Die Verbindlichkeit zur Erziehung haben die Eltern,

§ 550.

Weil nun beyde Eltern an der Erzeu-

und zwar beyde Eltern.

gung gleich viel Antheil haben; ſo haben ſie auch zur Erziehung, und mithin zu gemeinſchaftlichen Koſten, Arbeit und Aufſicht gleiche Verbindlichkeit. Demnach müſſen beyde Eltern eines Kindes gewiß ſeyn, und es muß ferner gewiß ſeyn, daß ſie vor die Erziehung deſſelben gemeinſchaftlich ſorgen wollen. Dieſes kann nicht anders geſchehen, als wenn ſie vermittelſt eines Pactes ſich gegen einander verbindlich machen, ſo wohl ihre Zeugungskräfte einander allein zu wiedmen, als auch ihre Güter und Bemühungen zur Erziehung derer etwa zu hoffenden Kinder zu vereinigen. Jedoch verſtehet ſich von ſich ſelbſten, daß, da iedwedes Geſchlechte zu andern Stücken der Erziehung entweder allein, oder doch am meiſten geſchickt iſt, iedwedes dasjenige willig und redlich beyzutragen verbunden ſey, worzu es durch die Natur und ſeine übrigen Umſtände geſchickt gemacht worden, z. E. da das Weib, indem ſie durch die Schwangerſchaft und das Kindbette abgehalten wird, wenig oder nichts vor ſich erwerben kann; ja da das weibliche Geſchlechte überhaupt ſich aus gar vielerley Urſachen gemeiniglich wenig erwerben und ſich wenig helfen kann: ſo muß der Mann, wenn er ſeiner Pflicht der Erziehung Genüge leiſten will, ordentlicher Weiſe Mutter und Kind ernähren, dabey hingegen der Mutter ſowohl die Verrichtung

Demnach müſſen dieſelben gewiß ſeyn, und durch einen Pact darzu in einen beſondern Stand treten.

tung dererjenigen Stücke der Erziehung, die ihr Geſchlechte mit ſich bringt, als auch die fleißige Verwaltung und Anwendung des zu gemeinſchaftlichem Aufwande herbeygeſchaften Vorrathes oblieget. Denn daran wird ſie durch nichts gehindert, und gleichwohl kann ſie doch keine Befugniß haben, müßig zu gehen.

§ 551.

Was aus dieſem Grunde der Eheſtand iſt.

Durch einen ſolchen Contract, deſſen Nothwendigkeit wir ietzo gezeiget haben, treten alſo zwey Perſonen unterſchiedlichen Geſchlechts in einen beſondern Stand, welcher der Eheſtand heiſſet. Und aus dem bisher gezeigten Grunde iſt daher der Eheſtand ein Stand einer ſolchen Geſellſchaft, in welche ein Mann und ein Weib vermittelſt eines Pactes treten, und ſich dadurch gegen einander anheiſchig machen, ſo wohl ihre Zeugungskräfte einander allein zu wiedmen, als auch die Erziehung ihrer Kinder, welche ſie vermöge dieſes Standes gewiß vor die ihrigen erkennen wollen, gemeinſchaftlich und redlich zu beſorgen. Daraus verſtehet man ſo gleich, ſo wohl daß es ein göttlicher Wille ſey, daß Ehen auf der Welt geſchloſſen werden, als auch daß die richtige Beobachtung derer aus dem Zwecke derſelben herflieſſenden Befugniſſe und Pflichten des Eheſtandes mit unter die gröſten und allerwichtigſten Endzwecke Gottes gehören; weil alle Zwecke Gottes mit den

Wichtigkeit der Pflichten des Eheſtandes.

den Menſchen auf die Erzeugung und gute Erziehung derſelben ankommen. Dieſe Befugniſſe und Pflichten haben wir alſo weiter zu unterſuchen.

§ 552.

Daß die Verbindlichkeit des Eheſtandes nicht bloß aus dem Weſen des Contractes entſtehet, ſondern der Contract nur die Perſonen beſtimmet.

Weil der Eheſtand zwar durch einen Contract geſchloſſen werden muß; iedoch der Zweck deſſelben ein Zweck vor die gantze menſchliche Geſellſchaft und einer von den wichtigſten Hauptzwecken Gottes iſt; die Kinder aber, wenn deren ſchon vorhanden ſind, am allernächſten angehet: So gründet ſich die Verbindlichkeit, einen richtig geſchloſſenen Eheſtand nicht wieder aufzuheben, nicht bloß auf die Natur des Contractes, ſondern über dieſes noch auf eine anderweitige Liebe gegen Gott und gegen die menſchliche Geſellſchaft, inſonderheit aber gegen die Kinder, wenn deren ſchon vorhanden ſind. Daher kann der Eheſtand, nachdem er einmahl richtig angefangen worden, nicht wie andere Contracte durch beyderſeitige Einwilligung aufgehoben werden; ſondern wenn er aufgehoben werden ſoll, ſo muß ſolches auch aus den andern Gründen, woher der Eheſtand eine Verbindlichkeit bekommt, zugleich beurtheilet werden. Daraus wird man z. E. ſogleich verſtehen, warum die Aufhebung eines noch nicht angetretenen, ſondern nur erſt paciſcirten Eheſtandes leichter als die Trennung eines ſchon

geführ-

geführten Eheſtandes ſtatt finden könne, weil auf jenen nicht vielmehr als die Gründe der Verbindlichkeit eines bloſſen Contractes paſſen, welches hingegen bey dieſem ſich gantz anders verhält.

§ 553.

Wo ein weſentlicher Theil des Contractes fehlet, da iſt kein gültiger Ehepact.

Jedoch da dieſes dem Eheſtande weſentlich iſt, daß er durch einen Contract anfangen muß; ſo kann man auch nicht ſagen, daß ein wahrer und gültiger Eheſtand geſchloſſen worden, wenn ein dem Contracte weſentlicher Umſtand dabey gefehlet hat. Es ereignet ſich dieſes theils, wenn ein Umſtand fehlet, welcher zu der Natur eines ieden Contractes überhaupt gehöret, z. E. wenn der eine Theil gezwungen oder offenbahr boshaftig hintergangen worden wäre, welches aus dem Cap. von Contracten zu beurtheilen iſt; theils wenn der eine Theil weiß, daß er die Bedingungen nicht an ſich habe, um welcher willen der Ehecontract inſonderheit geſchloſſen wird. Jedoch müſſen die Umſtände theils ſo ſeyn, daß es gewiß iſt, daß ihm dieſelbigen fehlen, theils daß er ſelbſt ſolches hat wiſſen können, und daher bey Schlieſſung des Contractes einer Treuloſigkeit ſchuldig worden iſt. Daher darf man z. E. die Unfruchtbarkeit der Weiber nicht mit unter die Urſachen rechnen, welche den Ehecontract ungültig machen, weil ſie dieſelbe vorher nicht haben wiſſen können.

§ 554.

Der Eheſtand wird durch dasjenige nicht aufgehoben, was der Sicherheit deſſelben überhaupt nachtheilig iſt.

Da Gott und der gantzen menſchlichen Geſellſchaft an dem Zwecke des Eheſtandes ſo viel gelegen iſt: ſo kann eine rechtmäßig geſchloſſene Ehe durch dasjenige nicht aufgehoben werden, was überhaupt der Sicherheit des Eheſtandes wiederſtreitet; und ie wichtiger dahero der Zweck des Eheſtandes iſt, deſto mehr hat man davor zu ſorgen, der Sicherheit deſſelben keinen Eintrag zu thun. Daraus flieſſen viel nützliche Folgerungen.

§ 555.

Die Unfruchtbarkeit ſcheidet die Ehe nicht,

Man ſiehet nemlich daraus abermahl, daß die Unfruchtbarkeit keine rechtmäſſige Urſache zur Eheſcheidung ſey, weil ſie nicht allein das Weib zuvor nicht hat wiſſen können, ſondern ſie auch gar ſelten recht erweislich, und man auch nicht verſichert iſt, daß ſie beſtändig fortdauren werde. Daher wäre es der Sicherheit der Ehen und des zum Behuf derſelben von allen Menſchen zu führenden erbaren Lebens, überhaupt zuwieder, wenn die Ehe dadurch ſolte geſchieden werden können. Es iſt nicht nöthig, daß alle Ehen fruchtbar ſind, obgleich dem menſchlichen Geſchlechte viel daran liegt, daß alle rechtmäßig geſchloſſene Ehen ſicher ſind.

§ 556.

noch auch ein unglücklicher Zufall oder Verſehen,

Ferner wer durch einen Zufall oder durch ſein eignes Verſehen in ſeinem Eheſtande unglück-

unglücklich wird, der muß aus eben dem Grunde ſein Unglück oder die Schuld ſeines Verſehens tragen, ohne daß deswegen der Ehecontract aufgehoben werden darf, weil an dem gemeinen Beſten mehr, als an dem privat Nutzen gelegen iſt § 419. Eben ſo wenig kann die Ehe durch einen vorgegebenen **unverſöhnlichen Haß** gegen den Ehegatten aufgehoben werden, welcher vielmehr verbeſſert werden ſoll. Und wenn derſelbe ſeinen Urſprung aus einer unüberlegten Heyrath hat; ſo mag ſich einer die Schuld abermahl ſelbſt zuſchreiben. Die unglücklichen Ehen ſind mehrentheils eine natürliche Strafe der Unkeuſchheit vor dem Eheſtande, weil nehmlich das Gemüthe, indem es dem veneriſchen Triebe nachgehangen, in Eitelkeit verfallen und zu richtiger und ernſthafter Uberlegung eines ſo wichtigen Anſchlages, als die Heyrath iſt, untüchtig gemachet worden. Damit die Ehen nicht überhaupt unſicher, gleichwohl aber Gewaltthätigkeit verhütet werde, verordnet hier die bürgerliche Obrigkeit gantz billig nur eine Scheidung von Tiſch und Bette. Gleichergeſtalt iſt auch ein **liederliches Leben** des Ehegatten, wenn es nur nicht ehebrecheriſch iſt, keine rechtmäßige Urſache der Eheſcheidung, weil weder der Begriff eines liederlichen Lebens genugſam beſtimmt, noch auch die Hofnung zur Beſſerung verlohren

oder ein vorgegebener unverſöhnlicher Haß,

oder liederliches Leben,

lohren iſt, und man ſich auch überhaupt, um die Pflichten der Tugend nicht zu übertreten, die Uebernehmung der Beſchwerlichkeit nicht darf irre machen laſſen § 245.

§ 557.

noch auch der Vorwand, daß man von einem drit- ten gezwun- gen, oder von dem andern überredet worden.

Eben deswegen wird auch die Ehe nicht geſchieden, wenn ein Ehegatte vorgiebt, daß er von einem dritten zur Heyrath gezwungen, oder von ſeinem Ehegatten dazu überredet worden ſey. Denn dergleichen Ausflüchte machen nicht einmahl einen bloſſen Contract, geſchweige denn eine Ehe ungültig § 505. 506. Die Weiber könnten es gemeiniglich vorgeben, daß ſie von ihren Eltern und Anverwandten gezwungen worden wären. Sie hätten ſich dem Zwange wiederſetzen und aus Ehrfurcht gegen das natürliche Geſetz die ihnen daher zuwachſende Verdrüßlichkeit als ein geringeres Uebel dem gröſſern vorziehen ſollen.

§ 558.

Welches rechtmäßige Urſachen der Eheſchei- dung ſind.

Hingegen giebt es auch Eheſcheidungen, welche eben wegen der Sicherheit des Eheſtandes vor gültig geachtet werden müſſen; nemlich wenn ein Mann ſeine Frau ſchon bey dem Anfange der Ehe von einem andern ſchwanger findet, ingleichen wenn ein Ehegatte Ehebruch treibt, oder den andern böslich verläßt, und ſich entweder zur Rückkehr nicht bewegen läßt, oder auch wohl ſein Aufenthalt nicht erfahren werden kann. Denn wenn dieſe Umſtände nicht eine ge-

rechte

rechte Urſache zur Eheſcheidung ſeyn ſolten; ſo würden die Endzwecke des Eheſtandes überhaupt dadurch unſicher werden. Auſſerdem iſt die allgemeine Regel, daß wenn auch der Zweck des Eheſtandes bey gewiſſen Ehegatten in ihrer individualen Perſon nicht erhalten werden kann, ſie dennoch den Eheſtand wegen der allgemeinen Sicherheit deſſelben nicht aufheben, ſondern ihre ſonſt guten Privatabſichten dem allgemeinen Beſten des menſchlichen Geſchlechtes nachſetzen ſollen § 418, 419.

§ 559.

Der Ehecontract ſoll auf Zeitlebens geſchloſſen werden.

Ein iedweder Ehecontract ſoll auf Zeitlebens geſchloſſen werden. Denn ſonſt würde 1) die Erziehung der Kinder nicht in genugſame Sicherheit geſetzt, indem ſich das Ende der Erziehung voraus nicht beſtimmen läßt. 2) Es würden die Ehegatten in der Sorge vor ihre und ihrer Kinder gemeinſchaftliche Wohlfahrt nicht redlich genug verfahren, wenn nicht die Lebenslange Dauer des Ehecontracts machte, daß iedweder Ehegatte den gemeinſchaftlichen Nutzen als ſeinen eigenen anſehen müſte. Es wäre auch 3) die gröſte Unbilligkeit, wenn die Ehefrau fortgeſchicket werden ſollte, nachdem ſie älter geworden, und nicht mehr geachtet wird, wie denn die Erzeugung der Kinder den Müttern, zumahl wenn ſie ihre Schuldigkeit in der

Erziehung gehörig in acht nehmen, ihre Annehmlichkeit gar bald benimmt, und auch über dieſes das weibliche Geſchlechte ſich ſelbſt zu ernähren nicht leicht genugſam im Stande iſt.

§ 560.

Ob iedweder, der heyrathen kan, zu heyrathen verbunden ſey.

Ungeachtet aber der Endzweck des Eheſtandes ein ſehr wichtiger göttlicher Zweck iſt, aus welchem, ſo bald ein geſchloſſener Eheſtand geſetzet wird, die unverbrüchlichſten Verbindlichkeiten erfolgen müſſen; ſo entſtehet doch noch die Frage, ob iedermann in denſelben zu treten verbunden ſey, nemlich ein iedweder, welcher nach ſeinen phyſicaliſchen und politiſchen Umſtänden Kinder zu erzeugen und zu erziehen geſchicktiſt? Wenn dieſes ſeyn ſollte; ſo müſte ſich die Verbindlichkeit auf einen ſolchen Willen Gottes gründen, vermöge deſſen er ſchlechterdings wolte, daß die Zeugungskräfte eines iedweden Menſchen auch in der That zur Zeugung angewandt werden ſolten. Daraus würden aber ſolche Folgerungen flieſſen, welche der Sicherheit desjenigen Zweckes, zu welchem doch der Gebrauch der Zeugungskräfte unſtreitig dienen ſoll, nemlich der Sicherheit der Erziehung der Kinder und mithin des Eheſtandes wiederſtritten, z. E. es müſten die Unfruchtbarkeit und allerhand Kranckheiten rechtmäßige Urſachen der Eheſcheidung ſeyn, welches ſchon

ſchon wiederleget worden. Da alſo der Beweisgrund nicht beſtehen kann; ſo können wir auch die Wahrheit der Folge nicht einräumen, ſo oft nicht etwan die beſondern Umſtände ein anderes erfordern. Jetzo da die Welt genugſam bevölckert iſt, ſind auch nicht alle Menſchen nöthig, um dieſelbe eben ſo bewohnt zu erhalten. Wir ſehen vielmehr, daß ſie immer eben ſo bevölckert bleibt, ungeachtet viele Ehen unfruchtbar ſind, und auch unter den Menſchen ſelbſt, welche gebohren werden, ungefehr die Helfte, entweder in der Kindheit, oder doch unverhehrathet hinſtirbt. Folglich hat, wenn nicht beſondere Umſtände dazu kommen, iedweder Menſch, inſonderheit betrachtet, nur ein poſitives Recht §387, nicht aber eine Verbindlichkeit zum Heyrathen.

§ 561.

Die moraliſche Liebe § 125 iſt die beſte beyhelfende Urſache zu williger Leiſtung aller derjenigen Schuldigkeiten, darzu Ehegatten einander verbunden ſind. Sie iſt auch dasjenige Band zwiſchen ihnen, welches beſtändig fortdauren kann, und nicht nothwendig der Veränderung mit den Jahren unterworfen iſt, wenn ſie nur wahre Vollkommenheit des Gemüths zu ihrem Bewegungsgrunde gehabt hat. Da ſich auch die Menſchen durch Betrachtung ihrer Pflichten ſo wenig regieren laſſen; ſo

Nothwendigkeit der moraliſchen Liebe zur Sicherheit der Endzwecke des Eheſtandes.

iſt die moraliſche Liebe gemeiniglich das einzige, was die Pflichten des Eheſtandes und die Beförderung ſeines Endzwecks unter den Ehegatten in genugſame Sicherheit ſetzet. Man muß dahero bey Schlieſſung des Ehecontracts gleich vom Anfange auf eine wohlgegründete moraliſche Liebe bauen, und hernach bey Führung des Eheſtandes ſelbſt ſo wohl dieſelbige, als auch die eheliche Liebe inſonderheit ſorgfältig bewahren, und Kaltſinnigkeit, Überdruß § 307 und Zwiſtigkeit vermeiden.

§ 562.

Der Eheſtand iſt ſeiner Natur nach das beſte Mittel einer vertrauten und ſehr nützlichen Freundſchaft, welche ein coordinirter Zweck deſſelben iſt.

Der Eheſtand iſt ferner ſeiner Natur nach das geſchickteſte Mittel, einen beſtändigen und völlig vertrauten Freund zu haben, und mit ihm in ſolcher Geſellſchaft zu leben, welche die Ruhe und Beqvemlichkeit des Lebens ungemein befördert. Man wende nicht ein, daß öfters die Weiber zu einer gründlichen Freundſchaft nicht geſchickt genug wären. Sie ſind doch zu derjenigen geſchickt, welche zur Beqvemlichkeit des menſchlichen Lebens am beförderlichſten iſt. Es iſt zwar nach Beſchaffenheit der Perſonen ein Unterſchied zu machen. Allein man wird auch bey allen andern Arten der Freunde nicht alles beyſammen antreffen. Denn da der Eheſtand Lebenslang dauret; und ſo wohl eine zweyfache Liebe, nemlich die moraliſche und veneriſche

neriſche, als auch die ſtärckſte Verbindlich- keit, die Ehegatten in eine Familie vereini- get: ſo ſiehet iedweder den Nutzen des an- dern als ſeinen eigenen an. Weil ferner auch iedwedes Geſchlechte zu beſondern Ar- ten der Geſchäfte von Natur am geſchick- teſten iſt, dahingegen es zu den Verrich- tungen des andern gemeiniglich entweder keine Kraft oder keine Luſt hat; und gleich- wohl beyde Arten von Geſchäften ver- knüpft werden müſſen, wenn das menſch- liche Leben beqvem geführet werden ſoll: So iſt beyden Geſchlechtern gerathen, wenn es durchgängig eingeführet wird, daß eine Perſon von dem einen mit einer Perſon von dem andern in genaue Geſellſchaft tritt. Demnach hat man eine vertraute Freundſchaft als einen göttlichen coor- dinirten Zweck § 16 vom Eheſtande an- zuſehen. Solchergeſtalt ſiehet man, daß der Eheſtand den Menſchen nicht etwa nur eine neue Verbindlichkeit, nemlich Kinder zu erziehen, ſondern auch einen wahrhafti- gen Nutzen vor ſie ſelbſt zuwege bringt. Daher die göttliche Ordnung guten Grund hat, vermöge welcher er gemacht hat, daß ein Menſch vor ſich allein ſein Geſchlechte nicht fortpflantzen kann.

Nutzen des Eheſtandes in Anſehung der Eheleute ſelbſt.

§ 563.

Nunmehro können wir allererſt eine vollſtändige Erklärung des Eheſtan-

Vollſtändige Erklärung des Eheſtan- des.

des machen, darinnen beyde Endzwecke deſſelben ſtehen. Es iſt derſelbe nemlich ein ſolcher Stand der Geſellſchaft zwiſchen zwey Perſonen von zweyerley Geſchlechte, welcher theils die Erzeugung und Erziehung der Kinder, theils eine vertraute Freundſchaft und beqveme Geſelligkeit zum Zwecke hat. Ob dahero gleich bey alten Leuten der eine Zweck des Eheſtandes hinwegfällt; ſo höret deswegen ihr Stand noch nicht auf ein Eheſtand zu ſeyn, weil dennoch der andere Zweck befördert wird, deſſen ſie gemeiniglich um ſo viel nöthiger bedürfen.

Wie ferne alte Leute des Eheſtandes fähig ſind.

§ 564.

Ob der Eheſtand zwiſchen mehr als zwey Perſonen ſtatt finden kann.

Es iſt nun die Frage zu entſcheiden, ob im Stande der Natur ein Eheſtand zwiſchen mehr als zwey Perſonen ſtatt finden könne? Die **Polyandrie** iſt an ſich wiederſinniſch, weil ein Mann eher vielen Weibern, als ein Weib vielen Männern zu dem natürlichen Zwecke der Zeugungskräfte genug ſeyn kann. Daher kommt die Frage hauptſächlich auf die **Vielweiberey** oder **Polygamie** an; und was wieder dieſe eingewendet werden kann, das gilt von der Polyandrie ebenfalls.

§ 565.

Daß die Vielweiberey zum Zwecke des Eheſtandes nicht nöthig iſt.

Daß die **Vielweiberey** zum Zwecke des Eheſtandes **nicht nöthig** ſey, erhellet theils daraus, weil es nicht darauf ankommt, daß

daß viel Kinder erzeuget, ſondern daß ſie wohl erzogen werden, welches bey der Polygamie nicht leicht angehet; theils lehret auch die Erfahrung, daß die Welt durch die einfachen Ehen genugſam bevölckert werde, und daß die Länder ietzo ihre Einwohner nicht würden tragen können, wenn nicht ſo viele Menſchen wiederum in der Kindheit, oder ohne Kinder ſtürben. Es iſt ferner aus der Erfahrung bekannt, daß vielmehr die Länder, wo nur einfache Ehen geduldet werden, gemeiniglich volckreicher ſind, als diejenigen, wo die Polygamie erlaubet iſt. Allein es iſt die Frage, ob nicht nach dem Rechte der Natur die Polygamie wenigſtens zugelaſſen ſey, welches ich aber verneine.

§ 566.

Daß die Polygamie auch ohne Abſicht auf den laſterhaften Zuſtand der Menſchen wieder das Recht der Natur iſt.

Denn erſtlich, wenn wir auch nicht auf den verderbten Zuſtand des menſchlichen Geſchlechtes ſehen wolten; ſo lehret doch die Erfahrung, daß die Vielweiberey derjenigen Einrichtung der Welt wiederſtreite, welche lediglich durch nichts, als durch den göttlichen Willen gemacht wird; daher ſich auch einzelner Perſonen Befugniß nicht weiter, als dieſelbe anzeiget, erſtrecken kann. Man kann wegen der vielfältig gemachten Wahrnehmung nicht weiter in Zweifel ziehen, daß die Perſonen von beyderley Geſchlecht beynahe in gleicher Anzahl gebohren

ren werden, iedoch mit dem Unterſchiede, daß der Mannsperſonen noch immer um einen mercklichen Theil mehr gebohren werden, welches auch ſehr nöthig iſt, weil deren viele durch Krieg und gefährliche Unternehmungen wiederum aufgeopfert werden, welches bey dem weiblichen Geſchlechte nicht ſo geſchiehet. Was kann dieſer Winck der Natur anders anzeigen, als daß die ordentliche Regel dieſe ſeyn muß, daß Gott den Menſchen nur die Befugniß zu einfachen Ehen anweiſen will? Solten die mächtigern die Polygamie einführen wollen; ſo würden viele der andern eines natürlichen poſitiven Befugniſſes beraubet werden, an welchen ſie doch niemand zu kräncken berechtiget iſt.

§ 567.

Daß die Polygamie bey dem iezigen Zuſtande der Menſchen der Tugend und Sicherheit der Zwecke des Eheſtandes zuwieder, und alſo unrecht iſt.

Hernach kann die Polygamie bey dem iezigen laſterhaften Zuſtande der Menſchen mit der Tugend und Sicherheit der Zwecke des Eheſtandes noch viel weniger beſtehen. Denn es wird ſich unter den unterſchiedenen Müttern und Kindern groſſe Uneinigkeit hervorthun, wie man ſchon bey Stiefeltern und Stiefkindern mehrentheils wahrnimmt, ungeachtet die Hauptperſonen nicht mehr allerſeits am Leben ſind. Keine Mutter wird leichtlich das gemeinſchaftliche Beſte als ihr eigenes anſehen, ſondern nur vor ihre Kinder ſorgen. Es

wird auch unter den Ehegatten keine rechte Liebe und Vertraulichkeit ſeyn, weil die veneriſche Liebe am erſten Eyferſucht verurſacht. Die allzuhäufige Anwendung der Zeugungskräfte machet theils geil, und verderbet das Gemüthe, theils ſchwächet ſie die Natur und hindert andere gute Zwecke. Daher wird der Mann entweder ſich ſelbſt an der tugendhaften Einrichtung ſeines Gemüths, oder an den Kräften ſeines Leibes, oder an ſeinen politiſchen Umſtänden, oder an allen zugleich ſchaden, oder er wird gemeiniglich nicht dem Verlangen aller ſeiner Weiber genug thun. Dieſes wird bey den Weibern zum Zanck, Eyferſucht, oder gar Ehebruch, bey dem Manne aber ebenfalls zu Argwohn, zur Eyferſucht, oder zur gewaltſamen Einſchränckung ſeiner Weiber Anlaß geben. Es lehret auch die Erfahrung, daß die Vielweiberey in den Ländern, wo ſie geduldet wird, ſowohl die höchſtunbefugte Verſtümmelung des männlichen Geſchlechtes, als auch die Geringſchätzung und gewaltſame Unterdrückung der Rechte des weiblichen Geſchlechtes nach ſich gezogen hat. Iſt es denn aber etwas geringes, die Helfte des menſchlichen Geſchlechtes und über dieſes auch einen Theil der andern Helfte entweder in Unglück oder in offenbare Gefahr der Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit zu ſtürzen, und zwar durch eine Sache, davon

man keine Nothwendigkeit, auch keinen wahrhaften Nutzen vor das menſchliche Geſchlechte erweiſen kann, welche ordentlicher Weiſe Schaden nach ſich ziehet, und welche dem Wincke der Natur und derjenigen Einrichtung, welche bloß Gott allein ohne alles Zuthun der Menſchen machet, daß nemlich die Perſonen von beyderley Geſchlechte in einerley Anzahl gebohren werden, ganz wiederſtreitet? Wollte man gleich nach eingeführten Republicken auf Seiten der Fürſten eine Ausnahme machen, und vorgeben, daß die angeführten Unbeqvemlichkeiten ſich bey denſelben vermeiden lieſſen; ſo leugne ich vors erſte, daß ſie ſich vermeiden laſſen. Denn die wichtigſten Gründe, daß nemlich dadurch das Gemüthe leichte geil, verdorben und zu wichtigen Geſchäften untüchtig gemacht wird, daß Eyferſucht und Uneinigkeit und die Verſtümmlung des männlichen Geſchlechts dadurch veranlaſſet wird, finden bey denſelben eben ſowohl ſtatt: und man hat darauf um ſo vielmehr zu ſehen, iemehr dem gantzen Lande an einem tugendhaften Fürſten gelegen iſt. Hiernächſt aber iſt zu bedencken, daß das Exempel der Fürſten Nachfolger machen und ſich das Uebel zunächſt auf ihre vertrauten umd hernach immer weiter ausbreiten werde. Da auch die Fürſten keinen weltlichen Richter erkennen; ſo werden ſie das eingeräumte Befugniß

Daß auch die Fürſten hierinnen in Anſehung ihrer Perſonen keine Ausnahme zu machen berechtiget ſind.

fugniß am erſten misbrauchen. Endlich aber kann auch ein Fürſt keine Befugniſſe haben, als welche ſich entweder aus dem Zwecke ſeines Amtes erweiſen laſſen, oder dem Menſchen im Stande der Natur zukommen. Alle übrige angemaßte Freyheit kommt ihm nicht von Rechtswegen zu, ſondern er nimmt ſich dieſelbe mit Gewalt. Jedoch räume ich ein, daß die Vermeidung der Polygamie nur eine hypothetiſche Pflicht ſey § 183.

§ 568.

Ob es nach dem Rechte der Natur verbotene Grade gebe.

Da das bürgerliche Recht die Heyrath zwiſchen manchen Perſonen wegen der nahen Blutsfreundſchaft nicht verſtattet; ſo kann man fragen, ob es auch nach dem Rechte der Natur verbotene Grade gebe. In der Seitenlinie ſehe ich gar keinen Grund, dergleichen zu bejahen, die Perſonen mögen auch in gleicher oder ungleicher Linie ſtehen. Nur dieſes nehme ich aus, daß es der Klugheit gemäſſer iſt, zwiſchen Geſchwiſtern ordentlicher Weiſe keine Heyrath zu verſtatten, weil es ſonſten, da ſie in einer Familie erzogen werden, leicht üble Folgen haben könnte. Hingegen in der abſteigenden Linie lehret uns eine natürliche innerliche Empfindung, daß die fleiſchliche Vermiſchung der Kinder mit ihren Eltern oder Stiefeltern ſchändlich ſey, und wieder die Ehrerbietung lauffe, welche man

den

den Eltern ſchuldig iſt. Ob ſich auch gleich der Beweis nicht durch abſtracte Sätze völlig klar machen läßt; ſo iſt doch daraus, daß alle wohlgeſittete Völcker dergleichen Vermiſchung vor ſchändlich gehalten haben, zu ſchlieſſen, daß dieſe innerliche Empfindung der Schändlichkeit einen natürlichen Grund in der menſchlichen Seele habe. Denn man ſähe ſonſt nicht, wie ſie hätte allgemein werden können, oder warum ſie es beſtändig hätte bleiben ſollen. Es gehöret alſo dieſelbe mit zu denen zu unſerm Gewiſſenstriebe gehörigen angebohrnen Ideen § 137.

§ 569.

Ob die Anverwandten die Pflicht haben die Kinder ihrer verſtorbenen Freunde zu erziehen.

Die Eltern haben die Pflicht ihre Kinder zu erziehen § 549. Es iſt aber die Frage, auf wen dieſe Pflicht nach dem Ableben der Eltern komme. Die Sicherheit ihrer Erziehung erfordert, daß man ſie nicht dem guten Glücke ohne alle Beſtimmung überlaſſe. Folglich werden im Stande der Natur die nächſten Anverwandten die Schuldigkeit haben, vor die Erziehung der Kinder ihrer verſtorbenen Freunde zu ſorgen. In Republicken aber fällt dieſer Grund hinweg, weil die Obrigkeit vor die ſichere Erziehung der Wayſen auch auf andere Art ſorgen kann. Jedoch iſt derſelbe die Urſache, warum man in vielen Fällen empfindet, daß es billig ſey, ſich der Kinder

der ſeiner verſtorbenen, oder welches zu dieſem Zwecke gleich gilt, ſeiner armen Anverwandten anzunehmen § 369.

§ 570.

Der Gebrauch der Zeugungskräfte iſt vermöge der Natur derſelben zu nichts, als zur Erzeugung der Kinder geſchickt. Demnach iſt dieſelbe der einzige Zweck Gottes, welchen er durch den Gebrauch der Zeugungskräfte zu befördern geſucht hat. Die Kinder aber ſollen nicht nur erzeuget, ſondern auch erzogen werden, welches mit Sicherheit nicht anders als im Eheſtande geſchehen kann § 550. Die Erziehung aber iſt höchſt beſchwerlich. Da nun Gott die Anwendung der Zeugungskräfte vermittelſt eines natürlichen Triebes mit Vergnügen verknüpft hat; ſo ſiehet man, daß der Zeugungstrieb zu dem Ende in die Natur geleget worden, daß er die Menſchen zum Eheſtande antreiben, und zugleich durch das daraus entſtehende Vergnügen die Koſtbarkeit und Beſchwerlichkeit deſſelben verſüſſen ſoll. Demnach iſt die Anwendung der Zeugungskräfte auſſer dem Eheſtande, ja überhaupt ohne den rechtmäßigen Zweck Kinder zu erzeugen, da ſie bloß um des Vergnügens willen geſchiehet, wieder die göttlichen Abſichten, und mithin ſündlich und eitel. Die Anwendung der Zeugungs-

Daß die Zeugungskräfte nicht anders als im Eheſtande und um des rechten Zweckes willen gebraucht werden dürfen.

Was Hurerey und Ehebruch iſt.

kräfte

kräfte auſſer dem Eheſtande heißt Hurerey. Hingegen die Vereinigung derſelben im Eheſtande mit einer andern Perſon, als mit dem Ehegatten, heißt Ehebruch. Beydes iſt daher ſündlich, und zwar um ſo viel mehr, weil dadurch auch der Eheſtand ſelbſt in Verachtung und Unſicherheit geräth, wo nicht, wie gemeiniglich, andere noch erſchrecklichere Folgen daraus entſtehen. Eben dieſes gilt noch vielmehr von den unnatürlichen Laſtern und ſtummen Sünden.

§ 571.

Was von denen aus dem Zeugungstriebe abſtammenden Neigungen zu halten iſt.

Aus dem Zeugungstriebe entſtehen, wie aus allen andern Trieben, gewiſſe andere abſtammende Begierden § 74, welche, wie ferne ſie von ihm allein ihren Urſprung nehmen, auf nichts anders gehen können, als was die Mittel, antreibenden Urſachen, Wirckungen und Zeichen, desjenigen, was zur Erzeugung nöthig iſt, oder überhaupt zum Unterſchiede der beyden Geſchlechter gehöret, entweder ausmacht, oder die Idee davon lebhaft macht und unterhält § 76. Wenn nun dieſelben natürlich, und nicht aus der Art geſchlagen ſind; ſo haben dieſelben in ihrer gehörigen Subordination und unter der Bedingung, der nöthigen Klugheit im Eheſtande dieſen guten Nutzen, daß dadurch die eheliche Liebe, lebhaft und wirckſam erhalten wird,

welches

welches um ſo viel dienlicher iſt, weil das nächſte Object des Zeugungstriebes gar zu ſelten vorhanden ſeyn kann und darf. Hingegen iſt klar, daß ihnen auſſer dem Eheſtande und ohne Abſicht auf denſelben niemand nachzuhangen berechtiget ſey, weil ſie alsdenn nicht nur zum Misbrauche des ohnedem allzuſtarcken Zeugungstriebes Anlaß geben, ſondern auch ohne Zweck und alſo böſe ſeyn würden § 230. Sind aber die abſtammenden Begierden gar verirrt; ſo ſind ſie allezeit höchſtböſe.

§ 572.

Groſſe Wichtigkeit der Pflichten der Keuſchheit.

Diejenige Regierung der Zeugungskräfte und derer daraus abſtammenden Begierden, da dieſelben nicht anders als den göttlichen Abſichten gemäß angewandt werden, heißt **Keuſchheit**, welche dahero in die **innerliche** und **äuſſerliche** einzutheilen iſt § 307. Das Gegentheil derſelben iſt die **Unzucht**, welche viel innerliche und äuſſerliche, grobe und ſubtilere Gattungen unter ſich begreift. Es iſt demnach die Keuſchheit nicht allein eine allgemeine Tugend, ſondern wir haben uns auch um ſo vielmehr darauf zu befleißigen, ie ſtärcker die unordentlichen Triebe von Natur ſind; ie leichter ſie erwecket, ja, auch ohne daß der Verſtand allererſt einen Satz macht, durch die bloſſe Empfindung der Gegen-

wart

wart ihres Objects oder eines gewiſſen Zuſtandes im Körper rege gemacht werden; ie mehr ſie gleichwohl das gantze Gemüthe einnehmen und verderben; ie wichtiger der Zweck iſt, dem ein unzüchtiger zuwieder handelt; ie unbilliger § 307, niederträchtiger und ſchädlicher dieſes Laſter an ſich ſelbſt iſt; und ie mehr es allbereits eingeriſſen iſt. Es zeiget eine groſſe Verwilderung und Unvernunft der Menſchen an, daß ſie die Pflichten der Keuſchheit vor geringe achten, da ſie doch wegen des Zuſammenhanges mit den allerwichtigſten Endzwecken Gottes mit unter die größten gehören. Man hat auch im gemeinen Weſen auf die Beobachtung derſelben ſorgfältig zu ſehen, ob es gleich freylich gewiß iſt, daß man mit der bürgerlichen Beſtrafung der Sünden der Eitelkeit nicht ſo wie mit Beſtrafung der Sünden der Bosheit § 266 verfahren kann. An ſich aber wiederſtreitet die Unzucht der gemeinen Wohlfahrt eben ſo ſehr, als Aufruhr, Diebſtahl oder Meineyd; wie ſie denn auch bey denen damit befleckten, oder dadurch unglücklich gewordenen Perſonen hernach zu den gröſten Laſtern ferner Anlaß giebt.

Das

* *

Das VIII Capitel.

Von den Pflichten und Befugniſſen der Eltern und Kinder gegen einander.

§ 573.

Die Eltern haben die Schuldigkeit, die Kinder zu erziehen § 549. Gott hat ihnen auch dazu einen beſondern Grundtrieb eingepflantzet, theils die Erziehung im Fall der ermangelnden Tugend in gröſſere Gewißheit zu ſetzen, theils ihnen dadurch die Arbeit und Beſchwerlichkeit der Erziehung angenehm zu machen. Dieſer Trieb ſcheinet gemeiniglich bey dem weiblichen Geſchlechte noch ſtärcker als bey dem männlichen zu ſeyn, vielleicht weil ſie ordentlicher Weiſe am meiſten Beſchwerlichkeit mit den Kindern auszuſtehen haben. Es iſt auch dabey kein Unterſcheid zu machen, die Kinder mögen ehelich oder unehelich ſeyn, ſondern die Pflicht der Erziehung liegt beyden Eltern einmal ſowohl als das andere ob, obgleich die bürgerlichen Geſetze zu deſto gröſſerer Hochachtung des Eheſtandes den unehelichen Kindern weniger bürgerliche Rechte, als den ehelichen zugeſtehen. Man kan auch nicht einwenden, daß, da die Erzeugung unehelicher

Die Eltern haben die Pflicht, die Kinder zu erziehen,

ſie mögen ehelich oder unehelich ſeyn.

Beantwortung eines Einwurfs.

cher Kinder ungerecht geweſen, und aus einer ungerechten That keine Verbindlichkeit erwachſen könne, folglich auch keine Pflicht zur Erziehung derſelben entſtanden ſeyn könne. Denn den letztern Satz kann man nicht einräumen. Es kann nur daraus, daß einer eine ungerechte That ſchon ein oder etliche mal gethan hat, keine Befugniß entſtehen, dieſelbe noch weiter zu thun. Ob aber nicht aus dem, was das Weſen der That ausmacht, gewiſſe Befugniſſe und Pflichten entſtehen können, muß iedesmahl beſonders unterſuchet werden. Daß aus einer ungerechten That Pflichten entſtehen können, ſiehet man ſchon daraus, weil die Pflichten der Erſetzung daher zum Theil ihren Urſprung nehmen. Wenn durch das Geſetze der Natur an das bloß phyſicaliſche Weſen der Handlungen gewiſſe Befugniſſe und Pflichten verknüpft ſind; ſo können dieſelben dadurch nicht hinwegfallen, daß dabey nicht auch die gehörigen relativiſchen Umſtände beobachtet worden ſind. Und ſo verhält es ſich mit dem Stande der Eltern und Kinder. Die Pflichten und Befugniſſe derſelben haben ihren Urſprung aus der Erzeugung, und mithin können die daraus nothwendig flieſſenden Folgen nicht hinwegfallen, die Erzeugung mag gerecht oder ungerecht geweſen ſeyn.

§ 574.

§ 574.

Zur Erziehung ſelbſt aber gehören drey Stücke 1) die Sorge vor die Erhaltung des Lebens, der Kräfte und Geſundheit der Kinder, 2) die Unterweiſung und Angewöhnung zur Tugend, 3) die Unterweiſung und Angewöhnung zu ſolchen Fertigkeiten, Künſten und Geſchicklichkeiten, dadurch ſie nützliche Mitglieder der menſchlichen Geſellſchaft werden, und ſich, nachdem ſie herangewachſen, ehrlich forthelfen können, dabey denn auf den natürlichen Beruff und die eigene Luſt der Kinder zu ſehen iſt § 486, 488. Demnach ſind beyde Eltern verbunden, vor dieſe drey Stücke redlich und nach Vermögen zu ſorgen, welches ſie entweder ſelbſt oder durch andere verrichten können, dahingegen ſie alles dasjenige, was dieſen Pflichten zuwieder iſt, zu vermeiden haben. Wie ſolches geſchehen könne, muß die Klugheit und die iedesmahlige Beſchaffenheit der Umſtände lehren, welches auszuführen hier der Ort nicht iſt. Weil ferner die Menſchen auch das Recht haben, bey ihrem Abſterben andere zu Erben einzuſetzen § 531; ſo können Eltern, welche unerzogene Kinder hinterlaſſen, die Erziehung auch nach ihrem Abſterben noch dadurch beſorgen, wenn ſie ihren Kindern ihr Vermögen, oder wenigſtens einen ſolchen Theil davon, als zur Erziehung genug iſt, durch Erbſchaft hinterlaſſen.

Was zur Erziehung gehöret.

Pflichten der Eltern gegen die Kinder in Anſehung der Erbſchaft.

Und dahero ſollen ſie es thun. Ja geſetzt auch, daß Eltern ihre Kinder nicht unerzogen hinterlaſſen: ſo iſt doch zu bedencken, daß dieſelben diejenigen ſind, welche Gott nach dem Laufe der Natur am genaueſten mit ihnen verknüpfet hat. Da man nun auch dasjenige thun ſoll, was der phyſicaliſchen Dependentz der Menſchen von einander gemäß iſt § 365; ſo ſind Eltern ſchuldig, ihren auch ſchon erzogenen Kindern ihr Vermögen entweder gantz, oder einen anſehnlichen Theil davon zuzuwenden, wenn ſolches nicht vielleicht andere Umſtände verwehren, z. E. wenn die Kinder durch ein laſterhaftes Leben, beſonders durch Verſündigung an ihren Eltern ſelbſt ſich deſſen unwürdig gemacht hätten, daß ihnen dahero mit Recht würdigere Perſonen vorgezogen würden § 420.

§ 575.

Rechte der Eltern über die Kinder.

Weil nun in der Wahl der Mittel bey der Erziehung viel unbeſtimmtes iſt, da entweder unter etlichen nach Belieben gewehlet werden kann, oder da ſich doch nicht leicht ausmachen läßt, welches das beſte ſey, oder worüber wenigſtens im Stande der Natur niemand dem andern ſein Urtheil aufdringen kann; ſo müſſen die Eltern auch die Befugniß haben, nach reiflicher Ueberlegung ihrem eigenen Gutachten darinnen zu folgen, wiefern nicht denen im Rechte

der Natur ausgemachten Pflichten wiederſtritten wird. Und dieſe Befugniß heißt die väterliche Gewalt, wiewohl ſie der Mutter ebenfalls zukommt, welche demnach in nichts anders als in einem Rechte der Eltern beſtehet bey der Erziehung ihrer Kinder, die durch das Recht der Natur unbeſtimmt gelaſſenen Umſtände nach ihrem Gutachten zu beſtimmen. Die väterliche Gewalt.

§ 576.

Demnach erſtreckt ſich die väterliche Gewalt nicht dahin, daß Eltern ihre Kinder wegſetzen, verkauffen, verſtümmeln, oder gar tödten dürfen, es geſchehe nun das letztere durch gewaltſames Handanlegen, oder durch Unterlaſſung der nöthigen Wartung. Denn in dem Rechte der Natur iſt ſchon ausgemacht, daß Eltern ihre Kinder eben deßwegen, weil ſie auch Menſchen ſind, nicht als bloſſe Mittel, ſondern als letzte Endzwecke Gottes anzuſehen haben, welchen, ſo bald ſie zu ſeyn anfangen, mit ihnen gantz einerley natürliche Rechte zukommen, nehmlich alle diejenigen Rechte, welche aus der menſchlichen Natur und der Verknüpfung der Menſchen in der gegenwärtigen Welt herflieſſen. Wodurch man die väterliche Gewalt zu weit ausdehnet.

§ 577.

Jedoch giebt wohl die väterliche Gewalt den Eltern das Recht, ſich zum Beſten ihrer Die väterliche Gewalt begreifft das

Recht zu züchtigen unter ſich.

rer Kinder nach Befinden auch unangenehmer Zwangsmittel bedienen zu dürfen, welches züchtigen heißt. Denn die Pflicht der Erziehung, vermöge welcher den Eltern zukommt, das Beſte ihrer Kinder nach ihrem Gutachten zu beſorgen, iſt eine in Anſehung der Perſonen völlig determinirte Pflicht. Daher entſtehet eine beſondere ſubjectiviſche Pflicht und Befugniß, Zwang zu gebrauchen § 545. Eben dieſes läßt ſich auch ſchon daraus ſchlüſſen, weil das Recht der Züchtigung und der vernünftige Gebrauch derſelben ein unentbehrliches Mittel zur eigenen Wohlfahrt der Kinder iſt, weil der Menſch, wiefern er den völligen Gebrauch ſeiner Vernunft noch nicht hat, durch phyſicaliſche Mittel auf die Art, wie die Thiere, zum Guten, wenn es nöthig iſt, angehalten werden muß. Die Züchtigung dienet nehmlich theils darzu, daß die angebohrnen unrichtigen Neigungen § 250 bey Zeiten gedämpfet und entkräftet werden; theils, daß nicht böſe Gewohnheiten, welche hernach ſchwerlich wiederum getilget werden, und das Gemüthe leichtlich in Sclaverey ſetzen § 54. entſtehen, ſondern vielmehr das Gemüthe nach und nach ungehindert zu dem Beſitze derjenigen Bedingungen gelange, welche zu einer wahrhaftig freyen That § 45, und alſo zur ſelbſtthätigen Bildung der Tugend in demſelben

nöthig

nöthig ſind; theils auch, daß ſo lange einmahl noch keine wahrhaftig moraliſche Tugend da iſt, zum wenigſten das materiale Gute § 177 geſchehe.

§ 578.

Wie die väterliche Gewalt nach und nach abnimmt.

Zugleich erhellet auch, daß die Rechte der väterlichen Gewalt um ſo viel mehr abnehmen, ie mehr die Kinder an Alter und Verſtande zunehmen, bis ſie endlich alsdenn gantz aufhöret, wenn die Kinder von den Eltern keine Erziehung mehr brauchen und genieſſen. Bey Töchtern iſt alſo das Ende der väterlichen Gewalt ordentlicher Weiſe nicht eher, als nach ihrer Verheyrathung zu ſetzen, darauf ſich auch das Recht der Eltern gründet, über die Verheyrathung derſelben zu disponiren, iedoch nur in ſo fern, daß ſie, weil doch ihre Töchter hernach erwachſen ſeyn müſſen, und der Zweck und das Schickſal der Heyrath ſie ſelbſt angehet, dieſelben nicht zwingen und ſich auch nicht weigern dürfen, vernünftige Gegenvorſtellung von ihnen anzunehmen.

§ 579.

Befugniſſe der Kinder gegen die Eltern.

Nunmehro laſſen ſich auch leicht die Befugniſſe beſtimmen, welche die Kinder gegen die Eltern haben. Sie können nemlich ihre Erziehung, ingleichen ihren Unterhalt von ihnen ſo lange fordern, bis ſie in derjenigen Lebensart, zu welcher ſie von den

Eltern beſtimmt worden, ſo weit gekommen ſind, daß ſie ſich ſelbſt forthelfen können. Jedoch gilt ſolches nur unter der Bedingung, wiefern ihnen ſolches die Eltern zu geben ohne Verluſt ihrer eigenen Nothdurft im Stande ſind. Ferner haben die Kinder die Befugniß zu fordern, daß die Eltern auf ihre Gegenvorſtellungen, wieferne ſie recht haben, und zum Gebrauche ihrer eigenen Vernunft gekommen, acht haben, und ſie in der natürlichen Freyheit, welche allen Menſchen zukommt, ohne Noth nicht einſchräncken ſollen. Noch weiter; können ſie bey erlangter Reife des Verſtandes verlangen, daß man ſie nicht zu einer Lebensart wieder den Trieb ihrer eigenen Natur nöthige, oder ſie an Erwehlung deſſen, worzu ſie einen natürlichen Beruff haben, hindere. Endlich haben ſie auch das Recht, wieferne nicht ein ausdrücklicher letzter Wille der Eltern vorhanden iſt, das Vermögen derſelben gantz zu erben, auſſerdem aber doch zu verlangen, daß ſie von der Erbſchaft nicht gantz ausgeſchloſſen werden, zumahl, wieferne ſie deſſelben noch zu ihrer Erziehung benöthiget ſind. Die letztern Rechte können und ſollen andere nach Abſterben der Eltern, wenn die Kinder noch unerzogen ſind, in ihrem Nahmen und zu ihrem Beſten verwalten.

§ 580.

Die Pflichten, welche Kinder ihren Eltern ſchuldig ſind, entſtehen aus zweyerley Grunde. Einige ſind Pflichten der Danckbarkeit, einige aber ſind natürliche Kindespflichten, welche aus derjenigen phyſicaliſchen Dependenz von den Eltern ihren Urſprung nehmen, vermöge welcher ſie ihnen ihr Leben zu dancken haben.

Wie vielerley die Pflichten der Kinder gegen die Eltern ſind.

§ 581.

Die Erziehung faſſet nemlich ſehr groſſe Wohlthaten in ſich. Sie ſind an ſich ſehr groß, weil ſie überaus viel Beſchwerlichkeit und Koſten erfordern, und den Grund zu der gantzen Wohlfahrt der Kinder legen. Es ſind Wohlthaten, deren die Kinder nicht entbehren konnten, welche ihnen auch andere gar nicht, oder nicht leicht erwieſen haben würden. Daher ſind ſie den Eltern davor Lebenslang zur Danckbarkeit verbunden § 453; welche Verbindlichkeit um ſo viel gröſſer iſt, ſo lange ſie noch in der Familie der Eltern unterhalten werden, wiewohl ſie auch nachgehends Lebenslang übrig bleibt.

Die Kinder ſind gegen die Eltern zur Danckbarkeit verbunden.

§. 582.

Allein dieſes ſind diejenigen Pflichten der Kinder noch nicht alle, welche die Natur unwiederſprechlich lehret, dergeſtalt, daß ſie auch von allen Völckern vor heilig und unverbrüchlich erkannt werden. Denn

Es giebt aber auch noch andere Pflichten.

wir empfinden innerlich, daß den Kindern auch eine groſſe Pflicht der Ehrerbietung und Liebe gegen ihre Eltern ſchon deswegen oblieget, weil ſie ihre Eltern ſind, ungeachtet ſie dieſelben nicht erzogen haben, oder auch wohl nicht haben erziehen wollen. Es iſt zwar nicht zu verwundern, wenn die Natur zugleich lehret, daß die Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern in den beyden letzten Fällen doch geringer werden, weil nehmlich nicht alle beyde Gründe der Verbindlichkeit vorhanden ſind. Jedoch bleibt allezeit die Empfindung einer wircklichen Verbindlichkeit übrig, wenn ſie nicht durch böſe Gewohnheiten und Vorurtheile unterdrücket wird. Und da dieſelbe allen wohlgeſitteten Völckern, ſo viel nur die Erfahrung lehret, gemein iſt; ſo muß ſie unſtreitig einen natürlichen Grund haben.

§ 583.

Welche aus der natürlichen Dependenz der Kinder von den Eltern entſpringen.

Und derſelbe liegt in der natürlichen Dependenz, vermöge welcher die Kinder ihren Eltern ihr Leben zu dancken haben, welches auch dasjenige iſt, worauf ſich alle Völcker beruffen. Es iſt nehmlich die phyſicaliſche Dependenz der Menſchen durch die Fortpflantzung von einander eine von den merckwürdigſten Verknüpfungen der Dinge, welche Gott in der Welt gemacht hat, und welcher daher unſer Thun und Laſſen gemäß eingerichtet werden ſoll § 365.

Man hält es deswegen z. E. ſchon vor ſchändlich, wenn ſich das jüngere Geſchwiſter den Rang über das ältere herausnimmt, weil es nehmlich nicht anders läßt, als ob ſie mit der von Gott gemachten Ordnung der Natur nicht zufrieden wären. Wie vielmehr muß dieſes bey der Ehrerbietung gegen die Eltern ſelbſt in ſehr hohem Grade ſtatt finden? Es iſt aber dieſe Pflicht nicht alſo zu verſtehen, als ob man präſumiren müſte, daß die Eltern die Abſicht gehabt hätten, ein Kind zu erzeugen und zu erziehen. Denn dadurch würden die Pflichten der Kinder ſehr ungewiß gemacht. Und wo auch dergleichen Präſumtion ſtatt findet, da iſt die daher flieſſende Verbindlichkeit mit unter die vorher erwehnten Pflichten der Danckbarkeit gegen die Eltern zu rechnen. Wir haben vielmehr die Schuldigkeit zur Ehrerbietung und Liebe gegen die Eltern wegen der von Gott gemachten Ordnung der phyſicaliſchen Dependenz, vermöge welcher er dieſelben zum Werckzeuge uns das Leben zu geben erwehlet hat, welcher Art von Verknüpfung man durch nichts anders gemäß verfahren kann, als durch die Ehrerbietung und Liebe gegen die Eltern, weil ſich aus nichts andern verſtehen läßt, daß man dieſer Dependenz eingedenck ſey. Die Regel ſelbſt aber, nach welcher wir hierbey verfahren, gehöret mit zu den angebohrnen

Warnung vor einem falſchen Begriffe.

Ideen

Ideen des Gewiſſenstriebes, weil es auſſerdem kein allgemeiner Satz iſt, daß man allen Werckzeugen der göttlichen Güte deswegen Ehrerbietung ſchuldig ſey § 137.

§ 584.

Aus beyden zugleich flieſſet bey unerzogenen Kindern die Pflicht des Gehorſams,

Aus beyden Gründen der Verbindlichkeit zugleich, welche Kinder gegen ihre Eltern haben, flieſſet erſtlich in Anſehung der unerzogenen Kinder inſonderheit dieſe Pflicht, welche von groſſer Wichtigkeit iſt, daß ſie ſich nach der Einſicht und dem Willen der Eltern ehrerbietig richten ſollen, da ſich ihr unreifer Verſtand noch nicht ſelbſt gehörig zu regieren fähig iſt, und wieferne er es nicht iſt. Dadurch können ſie zu der Zeit ihre Danckbarkeit am beſten an den Tag legen, und durch eben die Ordnung, da ihnen Gott vermittelſt ihrer Eltern das Leben gegeben hat, verordnet er auch, daß ſie durch dieſelben zu richtiger Führung des Lebens angewöhnet werden ſollen. Daher ſind ſie auch verbunden, ſich den Züchtigungen der Eltern ohne gewaltſame Wiederſetzung zu unterwerfen § 577. Nur in ſolchen Dingen, welche ſie vor ſündlich halten, ſind ſie ſchuldig den Eltern nicht zu gehorchen, weil ſie ſonſt dem Gehorſam gegen Gott als dem Hauptzwecke des gantzen menſchlichen Lebens § 213 zuwieder handelten. Ferner folget daraus inſonderheit in Anſehung der erwach-

und bey erwachſenen

erwachſenen Kinder, daß, wenn Eltern verarmen, oder ſonſt Hülfe brauchen, ihnen niemand ſo ſehr, als ihre Kinder, daferne ſie können, zu dienen verbunden iſt. Jedoch kann dieſe Pflicht auch durch andere Gründe wiederum eingeſchräncket werden, z. E. wenn die Eltern offenbahr laſterhaft und alſo der Dienſte unwürdig ſind § 420; So ſind die Kinder nur zu zu den Pflichten der Nothwendigkeit und zu geringen Pflichten der Beqvemlichkeit gegen dieſelben verbunden.

die Pflicht die Eltern zu verſorgen und ihnen vor andern zu dienen.

§ 585.

Weil der andere Grund der Verbindlichkeit gegen die Eltern, welcher aus der phyſicaliſchen Dependenz der Kinder von denſelben herflieſſet, ſchlechterdings ſeiner Natur nach unveränderlich iſt; ſo kann auch derſelbe durch keine bürgerlichen Anſtalten oder Geſetze aufgehoben werden. Deßwegen hat z. E. der Sohn, wenn er Regente wird, und ſich ſeine Eltern in ſeinem Reiche befinden, nicht das Recht, ſie wie andere Bürger zu beſtraffen, ſondern nur die Ausſchweifungen derſelben wieder die bürgerlichen Geſetze durch phyſicaliſche Gewalt zu verwehren.

Die natürlichen Kindespflichten können durch bürgerliche Anſtalten nicht verändert werden.

Das

* *

Das IX Capitel.

Von den Eydſchwüren.

§ 586.

Was Schwöꝛen heißt, und wie man darauf gekommen iſt.

Wenn man ein wenig nachdencket, was eine übertretene Schuldigkeit zu ſagen hat und nach ſich ziehet, § 190, 191: So findet man, daß kein Bewegungsgrund wichtiger ſey, als wenn man einem die Göttlichkeit derjenigen Pflicht, die er ſchon ietzo hat, oder die er ſich ietzo zuziehet, zu Gemüthe führet § 142. Man hat aber kein beſſeres Kennzeichen, daß ſich einer die Göttlichkeit ſeiner Verbindlichkeit vorſtelle, als wenn er ſich auf eine ſolenne und religiöſe Art auf Gott ausdrücklich beruffet. Denn dazu, daß man auch alsdenn betrüglich handle, gehört ein ſolcher Grad von Bosheit, welchen man einem nicht leicht zutrauen kann. Daher ſind alle Völcker hierauf als auf ein Mittel der Sicherheit der Pflichtleiſtungen der Menſchen gegen einander gefallen, daß ſie ihre Gedancken und Entſchlieſſungen unter ausdrücklicher Anrufung Gottes zu erkennen gegeben haben, welches ſchwören heiſſet.

Daß das Schwören überhaupt nichts unerlaubtes ſey.

Es kann auch das Schwören an ſich keine unerlaubte Sache ſeyn, weil es eine Art von Bekentniß der allgemeinen Oberherrſchaft Gottes und der Vollkommenheit ſei-

ner

ner Eigenſchaften iſt, woferne nur dasjenige dabey beobachtet wird, was die Natur der Sache, ſo oft einmahl dergleichen Handlung geſchiehet, mit ſich bringet. Weil alſo das Schwören als ein Mittel zu größerer Sicherheit der Pflichtleiſtungen der Menſchen unter einander gebrauchet wird, und daher ſeinen Urſprung hat; ſo haben wir noch bey dem Schluſſe des Rechtes der Natur im engeſten Verſtande § 374 von den Pflichten zu handeln, welche bey dem Schwören vorkommen, oder daraus entſtehen.

Warum hier davon gehandelt wird.

§ 587.

Es iſt dahero ein **Eydſchwur** eine auf die größere Sicherheit der Pflichtleiſtungen abzielende religiöſe Handlung, da einer ſeine Verſicherungen durch ausdrückliche und ehrerbietige Anruffung Gottes beſtätiget, in welcher er verlanget, daß derſelbe alle Unwahrheit und Treuloſigkeit rächen ſoll. Mit dem Eyde verwirre man nicht eine bloſſe **Betheurung**, wodurch man eine ſolche Redensart verſtehet, durch welche man ſeinen Worten einen größern Beyfall zuwege bringen will. Der Eyd iſt alſo eine beſondere Art von Betheurungen. Es giebt deren aber auch noch andere, durch welche man nur einen ernſtlichen Vorſatz wahr zu reden zu erkennen giebt, daß man nemlich ietzo nicht ſchertze, oder ſich verſtelle; oder wodurch man die Vollſtändigkeit ſei-

Was ein Eydſchwur iſt.

Was eine Betheurung iſt.

ner eigenen Ueberzeugung anzeiget; Oder da man die Gewißheit einer Sache nur mit der ausgemachten Gewißheit eines andern Dinges vergleichet, und ſaget, daß ſie jener gleich ſey. Jedoch wenn es im letztern Falle kein Schwur ſeyn ſoll; ſo darf dasjenige, mit deſſen Gewißheit man eine andere Sache vergleichet, und ſie dadurch betheuret, nicht Gott ſelbſt oder eine göttliche Eigenſchaft ſeyn, weil eine ſolche Betheurung um derer aus dem Begriffe Gottes ſogleich herflieſſenden Folgen willen die Natur eines Eydes bekäme.

§ 588.

Der Eyd vermehret aus dreyerley Grunde die Verbindlichkeit.

So oft wir uns eines Eydes bedienen; ſo muß ſolches nicht nur mit groſſer Ehrerbietung geſchehen, ſondern es entſtehet auch aus der Sache ſelbſt eine zweyfache Verbindlichkeit, demjenigen, was man beſchwöret, nicht wiſſentlich zuwieder zu handeln. Denn erſtlich erfodert die Ehrerbietung, welche wir Gott ſchuldig ſind, daß wir mit der Nennung und Anruffung ſeines Nahmens niemals leichtſinnig umgehen, noch vielweniger denſelben zu beſſerer Ausführung des Betrugs gebrauchen § 358. Ferner iſt der Eyd ein ſolches Mittel zur Sicherheit der menſchlichen Pflichtleiſtungen, deſſen ſie vors erſte gar ſehr bedürfen, weil viel Fälle vorkommen, da man durch keine menſchliche Macht den andern zu Erfüllung ſeiner Schuldigkeit anhalten kann,

und

und welches hiernächſt auch ſeiner Natur nach ſo beſchaffen iſt, daß man ſich darauf am meiſten ſolte verlaſſen können. Daher iſt die Pflicht, den Eyd redlich zu leiſten, und das beſchworne redlich zu erfüllen, eine Pflicht nicht nur gegen einzelne Perſonen, ſondern auch eine Pflicht der gemeinen Sicherheit gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft § 381. Hierzu kommt noch, daß man dieſe ſo groſſe Verbindlichkeit nicht anders verachten kann, ohne entweder ſeinem Gewiſſen wiſſentlich zuwieder zu handeln, welches ein ſo viel gröſſeres Verbrechen iſt; oder in einem gantz erſchrecklichen Verderben des Gemüthes, in Vorurtheilen, Unwiſſenheit, Verhärtung u. ſ. f. zu ſtecken, daß alſo die That noch immer ein groſſes moraliſches Böſes bleibt. Demnach vermehret der Eyd die Verbindlichkeit, dasjenige, was beſchworen wird, getreulich zu erfüllen. Und zwar wächſt die Verbindlichkeit aus dreyerley Grunde, 1) aus der Ehrerbietung, die wir Gott ſchuldig ſind, 2) aus der Schuldigkeit, die wir haben, die Pflichten der gemeinen Sicherheit gegen die menſchliche Geſellſchaft zu beobachten, und 3) weil wir ſonſt unſerm Gewiſſen wiſſentlich zuwieder handeln, oder uns in dem äuſſerſten Verderben des Gemüths befinden müſten.

§ 589.

Eine wiſſentliche Uebertretung deſſen, das *Was ein Meineyd?*

und wie vielerley er iſt.

was man beſchwöret, wird ein Meineyd genennt, wenn wir nehmlich wieder beſſer Wiſſen eine falſche Ausſage eydlich beſtätigen, oder etwas eydlich verſprechen, was wir nicht zu halten geſonnen ſind, oder doch hernach das Beſchworne nicht erfüllen. Der Meineyd iſt daher eine ſehr groſſe Sünde, weil er nicht nur eine Verachtung Gottes und ſehr groſſes Verderben des Gemüths anzeiget, ſondern auch ein Verbrechen wieder die gantze menſchliche Geſellſchaft iſt. Daher auch die Obrigkeit denſelben nachdrücklich zu ſtrafen Urſache hat. Er muß ſeiner Natur nach entweder beſtändig eine noch gröſſere Verhärtung des Gemüthes, und alſo endlich den gäntzlichen Verluſt der Glückſeeligkeit nach ſich ziehen § 269, wofern das Gewiſſen nicht aufwachet; oder wenn das Gewiſſen aufwachet, ſo müſſen die daher entſtehenden Gewiſſensbiſſe mit unter die allerheftigſten gehören § 142, und was einem nur übels begegnet, das wird man als einen Anfang derjenigen Rache Gottes anſehen, welche man ſelbſt wieder ſich aufgefordert hat. Und eben deswegen weil der Meineyd eine ſehr groſſe Sünde iſt; ſo iſt es auch gewiß, daß ihn Gott ſehr hart beſtrafen müſſe § 190: und weil dadurch ein Mittel der menſchlichen Sicherheit in der Welt verletzet wird; ſo iſt es glaublich, daß Gott vielmahl auch ſchon in dieſem Leben poſitive Strafen darauf

Gröſſe der Sünde des Meineydes.

auf erfolgen laſſe. Man verwirre aber mit dem Meineyde nicht denjenigen Fall, da man unwiſſentlich dasjenige nur nicht wircklich leiſtet, was man doch aufs redlichſte zu leiſten die wirckliche Abſicht hatte, welches kein Meineyd iſt, z. E. wenn man beſchwöret, daß man etwas vor wahr halte, was man auch wircklich vor wahr hält, um den andern ſo viel möglich, die Wahrheit zu entdecken, da ſich aber ohne unſer Wiſſen die Sache anders verhält; oder da man das Beſchworne nur nicht leiſten kann, oder nicht leiſten darf, weil durch einen neuen Grund die Verbindlichkeit des vorigen Eydes aufgehöret hat. Es iſt auch zu mercken, daß man ſich bey dem Schwören auch noch auf andere Weiſe, als durch Meineyd, verſchulden könne, wie im folgenden weiter erhellen wird.

Was man mit dem Meineyde nicht verwirren ſoll.

§ 590.

Wir können nunmehro die Frage entſcheiden, ob der Eyd eine neue Verbindlichkeit hervorbringe? Sie iſt mit ja zu beantworten, wenn man ſie nur recht verſtehet. Nehmlich der Eyd bringt einen neuen Grad der Verbindlichkeit hervor. Die Verbindlichkeit ſelbſt aber iſt auch ohne den Eyd ſchon vorhanden. Denn es wird entweder eine Sache beſchworen, darzu man auch auſſerdem ſchon eine vollkommene und determinirte Verbindlichkeit hatte; oder wenn auch dieſes nicht iſt, ſo ſchlieſſet

Ob der Eyd eine neue Verbindlichkeit hervorbringe.

doch der Eyd, indem er iemanden geleiſtet wird, ſchon einen Pact mit demſelben zugleich in ſich, welcher auch ohne Eyd kräftig wäre, deſſen Verbindlichkeit aber vermittelſt des hinzugethanen Eydes noch weiter beſtärcket wird. Wenn auch der Eyd die Verbindlichkeit nicht vermehren ſollte; ſo wäre es ja vergeblich, daß man Eyde ſchwören lieſſe. Man hat dahero auch, wenn ſtreitende Pflichten zu entſcheiden vorkommen, darauf zu ſehen, daß man die Vermehrung der Verbindlichkeit, welche durch den Eyd hinzugekommen, nicht aus der Acht laſſe.

§ 591.

Wenn der Eyd keine Verbindlichkeit hat: Weil die Verbindlichkeit des Eydes aus mehr, als einerley Grunde entſtund; ſo hat man auch auf alles zugleich zu ſehen, wenn man urtheilen will, in welchen Fällen die Verbindlichkeit eines gethanen Eydes wiederum aufhöre § 399. Wenn er durch ungerechten Zwang erpreſſet, oder durch Bosheit erſchlichen worden, Wenn ein Eyd durch ungerechten Zwang erpreſſet worden, und ſolches offenbahr iſt; oder wenn er einem andern um fälſchlich vorgegebener Umſtände willen dergeſtalt geleiſtet worden, daß jener, indem er dieſelben fälſchlich vorgegeben, boshaftig verfahren hat, z. E. wenn der Huldigungseyd einem geleiſtet worden wäre, welcher ſich fälſchlich vor den rechtmäßigen König ausgegeben hätte: ſo hat der Eyd keine Verbindlichkeit.

Denn

Denn wenn er auch in dieſen Fällen eine Verbindlichkeit behalten ſolte; ſo würde er aufhören, ein Mittel zur Sicherheit menſchlicher Pflichtleiſtungen zu ſeyn. Denn ſolchergeſtalt würden die Boshaftigen wieder die Gewiſſenhaften alle Ungerechtigkeit ungehindert ausführen können. Und Gott kann auch nicht wollen, daß unter dem Vorwande ſeines Nahmens die Bosheit und Ungerechtigkeit der Menſchen ſicher ſeyn ſolle. Eben ſo verhält es ſich auch, wenn die Haltung des Eydes einer offenbahren Pflicht wiederſtreiten würde. Denn Gott kann nicht wollen, daß wir durch unſere willkührliche Thaten die von ihm ſelbſt uns vorgeſchriebenen Verbindlichkeiten ſollen verändern können, z. E. wenn einer dem andern den Tod geſchworen hätte, oder der Schuldner hätte geſchworen, ſeinen Gläubiger nicht zu bezahlen; ſo iſt der Eyd ohne Verbindlichkeit. So verbindet auch der Eyd, welchen man vor eine Religion gethan hat, nicht weiter, ſobald man die Falſchheit derſelbigen einzuſehen glaubet. Ein anders aber iſt, wenn die Haltung eines Eydes, welcher um ungegründeter Umſtände willen gethan worden, ohne Abbruch aller andern beſtimmten Pflichten geſchehen kann, oder der andere, ob er gleich falſche Umſtände vorgegeben, doch wegen eines entſtandenen Colliſionsfalles ohne Bosheit gehandelt hat. Denn da iſt der Eyd aus Ehr-

oder wenn die Haltung des Eydes einer ausgemachten Pflicht zuwieder liefe.

Wenn man einen Eyd halten ſoll, welcher um ungegründeter Umſtände willen gethan worden.

bietung gegen den göttlichen Nahmen allerdings zu halten. Z. E. Joſua war verbunden, den Eyd zu halten, welchen er den Gibeoniten geleiſtet hatte. Denn ob ſie ihn gleich hintergangen hatten; ſo hatten ſie doch dieſes im äuſſerſten Nothfalle zu Rettung ihres Lebens gethan. Sie ſuchten auch nichts weiter, als ihre nothdürftige Erhaltung, und unterwarfen ſich gerne dem Joche der Iſraeliten, nahmen auch ihre Religion an, daher auch auf Seiten der Iſraeliten der wahre Zweck hinwegfiel, warum ſie dieſelbigen vertilgen ſolten. Denn Gott wolte die Cananiter theils zur Beſtrafung ihrer unverbeſſerlichen Bosheit, theils zur Verhütung und Verführung der Iſraeliten ausgerottet haben.

§ 592.

Von den Eintheilungen und Eigenſchaften des Eydes.

Damit die Lehre von den Eydſchwüren noch deutlicher werde; ſo wollen wir noch etliche Eintheilungen derſelben beybringen, und aus den unmittelbaren Sätzen von der Natur des Eydes die Eigenſchaften deſſelben genauer beſtimmen.

§ 593.

Deferirte und offerirte Eyde.

Ein Eyd iſt in Anſehung der veranlaſſenden Gelegenheit ein **deferirter**, oder **offerirter**. In Anſehung der Sache, welche man beſchwöret, iſt er entweder eine

Eydliche Ausſage und eydliche Zuſage.

eydliche Ausſage, (iusiurandum aſſertorium

torium) oder eine eydliche Zuſage, (iusiurandum promiſſorium). Eine Gattung von der eydlichen Ausſage iſt der Religionseyd, welcher eigentlich dieſen Verſtand hat, daß einer dadurch bezeuget, ob er dieſes oder jenes in Religionsſachen vor wahr halte, und dabey zu bleiben gedencke. Die Verbindlichkeit aber, nach ſeiner erkannten Religion zu leben, verſtehet ſich von ſich ſelbſt, und iſt ſo groß, daß ſie keiner Vermehrung fähig iſt. Religionseyd.

§ 594.

Der Eyd ſoll ein Mittel zur Sicherheit der Pflichtleiſtungen ſeyn. Demnach muß man in der Auslegung und Leiſtung deſſelben treu und redlich verfahren. Man hat hier dasjenige zu wiederholen, was von der Redlichkeit in Schlieſſung der Contracte § 495 erwieſen worden, welches aus eben den Gründen von dem Eyde noch mehr gilt. Durch die Redlichkeit ſchlieſſen wir zwar die Klugheit nicht aus, daß man ſich in Einrichtung der Eydesformul in acht nehme. Es iſt auch nicht nöthig, daß man einen, der kein innerliches Recht zu der Sache hat, ſondern nur die Allgemeinheit der Regeln des äuſſerlichen Rechtes, inſonderheit der bürgerlichen Geſetze zu ſeinem Behuf anführen kann, oder wohl gar ſchädliche Abſichten heget, ſelbſt unterrichte, wie er zu unſerm Schaden alles noch beſſer Der Eyd ſoll treu und redlich geleiſtet werden.

beſtimmen und einſchråncken kônne; ob es gleich nôthig iſt, daß man einem, der treu und redlich handelt, und nur etwas aus Unwiſſenheit und Uebereilung unvorſichtig eingerichtet hat, ſelbſten ſage, wie er die Eydesformul ſeiner wahren Abſicht gemåß einrichten můſſe, oder daß man doch den Eyd nach der wahren Abſicht deſſelben und nach denen ſtillſchweigend von ihm geſetzten Bedingungen leiſte und erfůlle. Es ſoll aber hierdurch aller Betrug, und inſonderheit der **Vorbehalt in Gedancken**, (reſervatio mentalis) ausgeſchloſſen werden. Es iſt aber eine reſervatio mentalis eine verſchwiegene Einſchrånckung des Eydes, wodurch derſelbe einen andern Verſtand bekommt, und nach welcher man ihn doch dem Wortverſtande, oder ſonſt der Redlichkeit zuwieder ausleget und leiſtet.

Was der Vorbehalt in Gedancken oder reſervatio mentalis iſt.

Es gehôret alſo zu der Redlichkeit bey dem Eyde zweyerley, einmahl, daß man ihn zum wenigſten allezeit in dem Wortverſtande, das iſt, in derjenigen Bedeutung, welche die Worte bey dieſen Umſtånden nach den allgemeinen Regeln einer vernůnftigen Auslegung haben můſſen, leiſtet: Hiernåchſt aber, wenn man mit einem zu thun hat, der ſelbſt treu und redlich verfåhrt, aber nur die Eydesformul nicht vorſichtig genug eingerichtet hat, daß man ihm zu Rechte helfe, oder dennoch den Eyd nach der wahren Abſicht deſſelben leiſte, wenn

Zweyerley Pflichten der Redlichkeit bey dem Eyde.

auch

auch gleich die Worte an ſich ſelbſt weniger ſagen. Wenn man dieſe Regeln nicht beobachtet, ſondern den Eyd nach einem Vorbehalt in Gedancken ausleget; ſo iſt es ein völliger Meineyd. Z. E. Alſo wäre es ein ſündlicher Vorbehalt in Gedancken, wenn man in unſern Landen den Religionseyd auf unſere Glaubensbekenntniſſe nicht in dem Verſtande ſchwören wolte, daß man ſie vor wahr halte, weil ſie der Lehre der heiligen Schrift gemäß wären, ſondern nur wieferne ſie ihr gemäß wären.

Durch eine reſervationem mentalem wird man meineydig.

§ 595.

Aus eben dem Grunde folget auch nochmals, daß man in ſich und andern die Hochachtung und Ehrerbietung gegen den Eyd erhalten müſſe. Folglich ſoll man nicht bey Kleinigkeiten und ohne Noth, noch weniger gar im Schertze ſchwören. Auf das erſtere hat auch die Obrigkeit zu ſehen. Der Grad der Wichtigkeit der Sache, bey welcher der Eyd ſtatt finden kann, läßt ſich zwar nicht genau beſtimmen, aber die Regel heißt doch ſo viel: es ſolle niemand über etwas ſchwören, was er vor eine Kleinigkeit hält, oder wo er den Eyd vor unnöthig achtet.

Man ſoll nicht bey Kleinigkeiten oder ohne Noth ſchwören.

§ 596.

Ein iedweder Eyd zielet auf die Rührung des Gewiſſens ab. Folglich muß ihn der Schwörende verſtehen, und er muß auch ein

Unwiſſende und Ungewiſſenhafte ſollen nicht zum Eyde gelaſſen werden.

ein Gewiſſen haben. Wo ſich einer nun in groſſer Unwiſſenheit befindet; ſo iſt es ſo lange faſt eben ſo viel, als ob er kein Gewiſſen hätte. Mithin muß er zuvor unterrichtet werden, ehe man ihn ſoll zum Eyde laſſen können. Ferner wenn das Gewiſſen durch Vorurtheile und Laſter dergeſtalt unterdrücket iſt, daß es keine Wirckſamkeit äuſſert; ſo iſt es ietzo ſoviel, als wenn es gar nicht da wäre. Folglich dürfen Atheiſten, offenbahr gottloſe Leute, und inſonderheit ſolche, welche falſche Meynungen von dem Eyde hegen, nicht darzu gelaſſen werden.

§ 597.

Der Eyd ſoll bey Gott geſchehen, und die Eydesformul kräftig ſeyn.

Ein iedweder Eyd ſoll bey Gott geſchehen. Man kann aber dieſes entweder alſo thun, daß man Gott ſelbſt, oder daß man eine von ſeinen Eigenſchaften, ſeine Wohlthaten oder ſeine Strafen dabey nennet, welche Eyde alle den Verſtand haben, daß man Gott zum Rächer der Unwahrheit und Treuloſigkeit anruffe. Z. E. man ſchwur ehemals bey dem Leben des Königes, als bey einer groſſen göttlichen Wohlthat, wovor man daſſelbe entweder anſahe, oder anzuſehen den Schein haben wolte, welches ſo viel ſagen ſolte, als daß man, wo man meineydig würde, derſelben verluſtig ſeyn wolte. Da aber eine Eydesformul mehr Eindruck in das Gemüthe macht,

macht, als die andere; ſo muß man zu Beförderung der Gewiſſensrührung in Abfaſſung und Erwehlung derſelbigen Klugheit gebrauchen. Ein Schwur bey einer göttlichen Strafe heißt ein **Fluch**, wiewohl man in noch anderm Verſtande unter einem Fluche auch eine Anwünſchung oder Ankündigung der göttlichen Strafen verſtehet. Was ein Fluch iſt.

§ 598.

Wenn man alſo bey etwas anders, als bey dem wahren Gott ſchwöret; ſo iſt es entweder nur ein Misbrauch und eine Nachäffung des Eydes, oder wenn ſolches mit genugſamer Ueberlegung und im Ernſte geſchiehet, ſo iſt es eine Abgötterey, weil in dem Eyde zugleich ein Bekenntniß enthalten iſt, wen man vor Gott halte. Demnach iſt es zwar zur Noth wohl genug, wenn uns ein Abgötter eine eydliche Verſicherung bey ſeinem Abgotte giebt. Es iſt auch kein Zweifel, daß er, wenn er falſch ſchwöret, einen wircklichen Meineyd begehe, weil er doch das Anſehen der Gottheit verachtet, er mag nun das Weſen derſelben ſuchen, in welchem Subiecte er will. Da er aber hernach zu beſſerer Erkenntniß kommen, und mithin von dem gethanen Eyde diſpenſiret zu ſeyn glauben kann; ſo iſt es der Sicherheit des Eydes gemäſſer, daß Leute von ungleicher Religion lieber allge-

Was von Schwüren zu halten iſt, die nicht bey Gott geſchehen.

Ob man von einem Abgötter einen Eyd bey einem falſchen Gotte annehmen kann.

allgemeine Eydesformuln erwehlen, z. E. bey dem Schöpfer der Welt.

§ 599.

Wenn erzwungene Eyde verbindlich ſind.

So oft der Eyd zu einer Pflicht hinzukommt; ſo bekräftiget er dieſelbe. Folglich hat er auch dieſe Kraft, wenn er zu einem rechtmäßig erzwungenen Contracte hinzukommt, deſſen Bedingungen aus dem vorigen § 504 zu wiederhohlen ſind. Denn alsdenn hat der Gezwungene ſein natürliches Recht, daß man ihn ſonſt nicht zwingen ſoll, verlohren; daher auch der erzwungene Contract ſchon eine Verbindlichkeit bekam. Wie vielmehr muß alſo dieſelbe ſtatt finden, wenn noch darzu der Nahme Gottes dabey angeruffen wird. Da aber die rechtmäßig erzwungenen Contracte ſchon ſelbſt etwas auſſerordentliches ſind, weil ordentlicher Weiſe die Contracte freywillig ſeyn müſſen; ſo müſſen auch die Eyde ordentlicher Weiſe freywillig geleiſtet werden. Es gehet ihnen auch ſonſten an ihrer Sicherheit gar viel ab. Denn entweder der andere erkennet den Zwang vor rechtmäßig; ſo wird er es gemeiniglich nicht erſt darauf ankommen laſſen: oder er hält ihn vor unrechtmäßig; ſo wird er auch glauben, daß der Eyd keine Verbindlichkeit habe § 591. Dieſer letztere Grund der ermangelnden Sicherheit ſchicket ſich auch auf diejenigen Eyde, worzu man einen zwar nicht zwingt, aber wodurch er doch ein ſehr groſ-

Ordentlicher Weiſe müſſen die Eyde freywillig ſeyn.

Die Eyde ſind unſicher, wenn einer in heftigen Leidenſchaften ſteckt.

ſes

ſes Uebel von ſich abzulehnen, oder ein über- aus groſſes Gut, und welches er heftig ver- langet, zu erlangen gedencket. Daher kann man ſich auch auf dieſelben nicht viel verlaſ- ſen, wo man nicht eine gründliche Tugend von einem präſumiren kann, oder er wohl unterrichtet und ermahnet wird. Denn unter dergleichen heftigen Leidenſchaften geräth die Freyheit des Willens gemeiniglich in Sclaverey § 54.

§ 600.

Der Eyd ſoll allezeit eine Pflicht beſtär- cken § 593. Folglich darf er über nichts unerlaubtes geleiſtet werden, wenn er eine Verbindlichkeit haben ſoll, es mag nun ſolches nach den göttlichen oder weltlichen Rechten unerlaubt ſeyn. Denn die welt- lichen Geſetze haben auch eine völlige Ver- bindlichkeit, wo ſie ſich mit den göttlichen nicht collidiren, oder beſondere Umſtän- de die Application derſelben auf auſſer- ordentliche einzelne Fälle verhindern. Je- doch iſt auch der Schwur bey einer verbo- tenen Sache nur in ſoferne ungültig, wie- fern dieſelbe verboten war. Daher kann ein Eyd nach den bürgerlichen Rechten un- gültig ſeyn, welcher im Gewiſſen noch eine Verbindlichkeit hat. Aus dieſen und den vorigen Gründen iſt ein Eyd ungültig, wel- chen man einem Räuber aus Furcht des Todes geleiſtet hat, und gezwungen wor- den,

Der Eyd iſt ungültig, wiefern er über etwas unerlaubtes gethan wor- den.

Ein Eyd, welcher von einem Räu- ber erzwun- gen worden, iſt ungültig.

den, ihm zu verſprechen, daß man ihn nicht verrathen wolle. Man iſt vielmehr ſchuldig, den Räuber als einen Feind des menſchlichen Geſchlechts anzugeben. Man könnte zwar dencken, dergleichen Eyde wären deswegen verbindlich, weil vielleicht noch mancher Menſch durch dieſes Mittel von der Grauſamkeit der Räuber errettet werden könnte, wenn jene nur wüſten, daß man ſolche Eyde vor verbindlich halte. Allein da dieſer Vortheil ungewiß, hingegen der Schade, welchen das menſchliche Geſchlechte von Räubern hat, gewiß iſt: ſo läßt ſich daraus nichts ſchlieſſen, ſondern das gewiſſere muß dem ungewiſſern vorgezogen werden § 418. Ein ſolcher Eyd iſt auch ſchon wegen des unrechtmäßigen Zwanges ungültig, weil ein unrechtmäßiger Zwang, wenn nur ſowohl der Zwang, als die Unrechtmäßigkeit deſſelben offenbahr iſt, dem Eyde alle Verbindlichkeit benimmt § 591. Von dieſem letztern Puncte will ich bey dieſer Gelegenheit noch das erinnern, daß obgleich ein unrechtmäßig erzwungener Eyd nicht verbindet, ungeachtet er einmahl geſchehen iſt, es dennoch eine gantz andere Frage ſey, ob und wenn man ſich zu einem Eyde, den man nicht zu halten gedencket, zwingen laſſen dürfe, und nicht vielmehr das gedrohete Uebel ertragen ſolle? Es findet nehmlich ſolches nicht eher, als im äuſſerſten Nothfalle ſtatt, weil

Beantwortung eines Einwurfs.

Ob man ſich leicht zu einem Eyde, den man nicht halten will, bewegen laſſen dürfe.

es ſonſten eine Leichtſinnigkeit und geringe Ehrerbietung gegen Gott anzeiget. Wo man Zeit hat, eine lange Ueberlegung darüber anzuſtellen, da muß die Frage iedesmahl aus den allgemeinen Gründen von Entſcheidung ſtreitender Pflichten Cap. II beurtheilet werden.

§ 601.

Endlich will ich hierbey die Frage noch unterſuchen, ob auch Gott im eigentlichen Verſtande ſchwören könne? oder ob ſeine Schwüre nur für Betheurungen zu achten ſind, wiewohl eigentlich die Beantwortung derſelben in die geoffenbahrte Theologie, und nicht in die Philoſophie gehöret, weil die Philoſophie von der Wircklichkeit göttlicher Schwüre, wenn auch deren gleich möglich ſind, dennoch nichts wiſſen kann. Der Eyd gehöret mit unter diejenigen Dinge, an denen ſich ein logice nothwendiges und logice contingentes Weſen unterſcheiden läßt. Dergleichen Dinge in einer accuraten Vernunftlehre eine beſondere Obſervation erfordern *. Zum logice nothwendigen Weſen eines Schwures gehöret nur ſo viel, daß er eine ſolche Betheurung iſt, dabey man ſich ausdrücklich auf Gott ſelbſt berufft. Alles übrige, was wir bishero von dem Eydſchwure erwieſen haben, folget aus dem Verhältniſſe der Menſchen gegen

Ob Gott ſchwören kann.

* Siehe D. Adolph Friedr. Hoffmanns Vernunftlehre Th. II Cap. 2 § 41 &c.

gegen Gott, ſo bald man ſetzet, daß ſie ſich bey ihren Betheurungen auf Gott beruffen. Denn wie können ſie ſich anders auf ihn beruffen, als auf einen allwiſſenden und gerechten Richter, welcher alles Böſe, und alſo auch inſonderheit die Leichtſinnigkeit in dem Misbrauche ſeines Nahmens, unausbleiblich beſtrafen muß. Demnach gehöret daſſelbe zu dem logice contingenten Weſen, welches der Eyd alsdenn an ſich hat, wenn er von vernünftigen Geſchöpfen geleiſtet wird. Gott kann alſo allerdings eigentlich ſchwören, aber bey ſich ſelbſt, welches den Zweck haben kann, uns auf die Wichtigkeit und Gewißheit der Sache aufmerckſamer zu machen, oder unſern Beyfall, unſere Zuverſicht oder Furcht zu vermehren. In der Philoſophie aber haben wir uns um weiter nichts, als um das logice contingente Weſen der Eyde zu bekümmern, weil wir daſelbſt nur von den Eyden der Menſchen gegen Menſchen handeln.

* *

Das X Capitel.

Von den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und Unterthanen.

§ 602.

Was der Stand der Natur iſt.

Derjenige Zuſtand, in welchem wir bishero die Menſchen betrachtet haben, heißt

heißt der Stand der Natur, welcher dem Stande der weltlichen Reiche entgegen geſetzet wird, welche man auch Republicken nennet, wenn man das Wort in weitem Verſtande nimmt. Es iſt nemlich der Stand der Natur nicht etwan ein Stand der Menſchen ohne alle Geſetze, oder in welchem ſie nicht eben ſo heilige Geſetze, als in dem Stande der Republicken, hätten, welches durch die bisherigen Capitel genugſam wiederleget iſt; ſondern der Stand der Natur iſt derjenige Zuſtand der Menſchen, da iedweder diejenigen Pflichten und Befugniſſe, welche ihm nach dem natürlichen Rechte zukommen, nach ſeiner eigenen Einſicht zu beurtheilen, und ſeiner eigenen Einſicht nachzuleben befugt iſt.

§ 603.

In dieſem Zuſtande aber können die Menſchen, nachdem ſie böſe und verdorben geworden ſind, nicht bleiben, wenn die göttlichen Abſichten in Anſehung ihrer aller mit genugſamer Sicherheit, ſo gut als möglich, befördert werden ſollen. Denn 1) einzele oder wenige Menſchen würden der äuſſerlichen Gewalt der Böſen nicht gewachſen ſeyn; daher iſt nöthig, daß ſie in groſſe Geſellſchaften zuſammen treten. 2) Wenn dieſes geſchieht, und alſo gewiſſer maſſen eine gantze Geſellſchaft zu Behauptung ihrer rechtmäßigen Befugniſſe vor einen Mann ſtehen will;

Warum die Menſchen nicht im Stande der Natur haben bleiben können.

Erſter Grund.

Anderer Grund.

ſo müſſen allerhand Anſtalten zu dem allgemeinen Beſten gemachet werden, welche Sorge iemanden aufgetragen werden muß. Denn iedesmahl die gantze Geſellſchaft zuſammen zu berufen, wäre erſtlich zu beſchwerlich, und über dieſes auch vergeblich und ungereimt, weil man es ja näher haben könnte. Ferner würde es auch nicht immer möglich ſeyn, wenn nicht die Zeit zu Ausführung der beſten Anſchläge darüber fruchtlos verſtreichen ſolte. Endlich aber würde auch dadurch der Zweck gar ſchlecht befördert werden, weil es wegen der unterſchiedenen Einſicht, und wegen der mannichfaltigen Abſichten der Menſchen, noch mehr aber wegen ihrer Eitelkeit und Bosheit vergeblich wäre, eine durchgängige Eintracht zu erwarten; zu geſchweigen, daß auch nicht alle Menſchen einerley Geſchicklichkeit haben, die vorhabenden Sachen zu beurtheilen u. ſ. f.

Dritter Grund.

3) Weil noch weiter in einer ſolchen Geſellſchaft ſelbſt doch allezeit theils thörichte und unwiſſende, theils boshaftige ſeyn werden, welche in Beſtimmung und Ausführung der unvollkommenen, oder unvollkommen ſcheinenden Pflichten und Befugniſſe des Rechtes der Natur aus unrichtigen Abſichten die Sayten zu hoch ſpannen, oder auch aus Unwiſſenheit unbillige Forderungen machen möchten: ſo muß iemand beſtellet werden, der in ſtreitigen Fällen der-

geſtalt

geſtalt den Ausſpruch thun dürfe, daß ſich die andern ſeinem Urtheile unterwerfen müſſen. Ja weil auch 4) aus beyderley angeführten Urſachen viele in Erfüllung auch ihrer determinirten Pflichten, welche durch die natürlichen Geſetze oder durch Contracte ausgemacht ſind, nachläßig ſeyn, oder denſelben freventlich zuwieder handeln möchten: ſo muß iemand in der Geſellſchaft befugt ſeyn, dieſelben zum allgemeinen Beſten darzu durch allerhand phyſicaliſche und moraliſche Zwangsmittel, wie er es vor nöthig erachtet, anzuhalten. Vierter Grund.

§ 604.

Aus dieſem allen erhellet die Nothwendigkeit der weltlichen Reiche, oder Republicken. Eine Republick iſt eine Geſellſchaft, in welcher eine Menge Menſchen zu beſſerer Behauptung der natürlichen Pflichten und Befugniſſe einer moraliſchen Perſon die Beſorgung der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit auftragen, und ſich in demjenigen, was darzu nöthig iſt, dem Willen und Urtheile derſelben unterwerfen, und zwar ſo, daß dieſe Geſellſchaft nicht wiederum einer andern auf eben die Art unterworfen, oder ein Theil davon iſt. Was weltliche Reiche oder Republicken ſind.

§ 605.

Weil dahero bey dem ietzigen Zuſtande der Welt die weltlichen Reiche oder Republicken ein einziges Mittel der menſchlichen Die Aufrichtung weltlicher Reiche iſt ein göttlicher Wille,

und die dahin gehörigen Pflichten ſind göttliche Pflichten und zwar gegen die gantze Geſellſchaft.

Wohlfahrt ſind; ſo iſt ihre Aufrichtung ein göttlicher Wille, und dasjenige, was zur Unterhaltung und Sicherheit derſelben unentbehrlich iſt, iſt eine zufällige Pflicht des natürlichen Rechtes § 183. Eben deswegen haben wir auch dergleichen Pflichten überhaupt vor Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft, inſonderheit aber, vor iedesmahlige Pflichten gegen die gantze bürgerliche Geſellſchaft anzuſehen § 380.

§ 606.

Die urſprüngliche Entſtehungsart weltlicher Reiche verändert nichts in der Göttlichkeit ihrer Pflichten.

Die weltlichen Reiche ſind zwar vermuthlich zuerſt durch Tyranney entſtanden. Da aber die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit derſelben erwieſen iſt; ſo kann ihrer Gültigkeit und der Göttlichkeit ihrer Pflichten durch dieſe zufällige Entſtehungsart nichts benommen werden. Denn die Pflichten flieſſen aus der Natur der Sache, und nicht aus der Art ihrer Entſtehung. Und da ſie einmahl ſeyn ſollen; ſo müſſen ſie, wenn ſie nicht auf dieſe Art entſtanden wären, doch auf irgend eine andere Weiſe zu Stande gebracht werden.

Erläuterung.

Wenn auch die Menſchen die Nothwendigkeit der weltlichen Reiche nicht ſelbſt empfänden; ſo würden ſie nicht allgemein geworden, oder beſtändig geblieben ſeyn, ſondern ſie würden, wie andere Erfindungen der menſchlichen Bosheit und Eitelkeit, wiederum aufgehöret

gehöret haben. Allein ſie ſind um ſo viel⸗ mehr allgemein und befeſtiget geworden, ie mehr die Wiſſenſchaften gewachſen ſind, weil man alsdenn ihre Nothwendigkeit immer vollkommener eingeſehen hat. Der bloß äuſſerliche Zwang der Oberherren würde auch in der That die Unterthanen nicht lange im Gehorſam erhalten können, wenn nicht die meiſten und die vernünftig⸗ ſten gerne und freywillig gehorcheten, weil ſie die Nothwendigkeit und Göttlichkeit ih⸗ rer bürgerlichen Pflichten im Gewiſſen em⸗ pfinden.

Was die Unterthanen am meiſten im Gehorſam erhält.

§ 607.

Hingegen würde es nicht hinlänglich ſeyn, wenn man meynen wolte, daß die Nothwendigkeit der weltlichen Reiche ſchon daraus herflöſſe, weil an den natürlichen Pflichten viel unbeſtimmtes vorkomme, da denn iemand nöthig ſey, welcher in zwei⸗ felhaften Fällen durch ſeinen Ausſpruch die Beſtimmung hinzuthue. Denn die⸗ ſem Mangel der Beſtimmung kann im Stande der Natur ſchon durch Contracte abgeholfen werden. Wo auch die Men⸗ ſchen nicht einerley Meynung wären; ſo würden ſie doch, wenn ſie nur alle tu⸗ gendhaft wären, ſich leichte vergleichen, und einer dem andern in ſtreitigen Fällen nachgeben, und mit Dienſtfertigkeit zuvor kommen, oder die Sache theilen, wo es angienge, oder ſie eher durch einen erwehl⸗

In einem unverderbten Zuſtande der Menſchen läßt ſich keine Nothwendigkeit der Republicken erweiſen.

ten Schiedesrichter, oder durchs Loos aus= machen, ehe ſie Gewaltthätigkeit brauchten.

§ 608.

In allen Republicken kommen zweyerley Perſonen vor, Regenten, welche die Majeſtät haben, und Unterthanen.

In iedweder Republick alſo kommen zweyerley Perſonen vor, erſtlich eine moraliſche Perſon, deren Urtheile die Beſorgung und Verwaltung der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit in ihrem eigenen Nahmen überlaſſen iſt, welche der **Regente**, und deſſen Recht die **Majeſtät** genennet wird; Zum andern eine Menge Menſchen, welche die Verbindlichkeit haben, den Anſtalten derſelben zu gehorchen, und welche die **Unterthanen** oder **Bürger** genennet werden. Die Majeſtäten alſo befinden ſich, in ſo ferne ſie Majeſtäten ſind, und in ſo weit ſich dieſes Recht erſtrecket, im Stande der Natur. Die Unterthanen aber haben den Rechten des Standes der Natur zum gemeinen Beſten in ſo ferne abgeſaget, als die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit ſolches erfordert; oder wenigſtens müſſen ſie alſo präſumiret werden.

Erinnerung.

Mit dem Stande der Unterthanen verwirre man nicht diejenigen Contracte, vermöge welcher einer dem andern zu gewiſſen Dienſtleiſtungen verbunden iſt, oder vermöge welcher ſie gewiſſe Rechte unter einander getheilet haben, wodurch einer deswegen kein Unterthan des andern wird, ob es gleich, wenn einer von beyden mächtiger iſt,

leicht das Anſehen haben kann; denn dergleichen Contracte finden auch im Stande der Natur ſtatt, deswegen z. E. die Lehn und Schutzgerechtigkeit noch nicht nothwendig eine Unterwürfigkeit anzeiget.

§ 609.

Welches die Pflichten der Regenten ſind.

Die Pflichten der Regenten beſtehen darinnen, daß ſie überall die gemeine Wohlfahrt zu ihrem Zwecke machen, und ſich der ihnen zukommenden Rechte niemals anders als dieſem Endzwecke gemäß bedienen; Hingegen den Unterthanen die ihnen im Stande der Natur zukommenden Rechte nicht weiter einſchräncken und beſchneiden, als wieferne ſolches die gemeine Wohlfahrt, als der einzige Zweck der eingeführten Majeſtäten, erfordert. Hierbey haben ſie auf die wichtigſten Endzwecke der menſchlichen Natur und deren Sicherheit am meiſten zu ſehen, iedoch auch die übrigen nicht zu vergeſſen, allenthalben aber die beſtmöglichſte Klugheit zu gebrauchen.

§ 610.

Die Majeſtätsrechte ſind entweder weſentliche oder zufällige.

Die Rechte der Majeſtät theilet man ein in weſentliche, welche mit ihrem Endzwecke unzertrennlich verknüpft ſind; und in zufällige, welche derſelben noch auſſerdem zugeſtanden werden, dergleichen z. E. die Münz- und Jagdgerechtigkeit iſt. Im Rechte der Natur haben

wir uns nur um die weſentlichen Maje-ſtätsrechte, oder Regalien zu bekümmern, welche wir aus dem Endzwecke der Maje-ſtäten, nemlich aus den Gründen der Nothwendigkeit der eingeführten Repu-blicken, herzuleiten haben.

§ 611.

Wie die weſentlichen Majeſtätsrechte einzutheilen ſind.

Die weſentlichen Majeſtätsrechte ſind entweder ſolche, welche der Regent gegen ſeine eigenen Unterthanen ausübet, (regalia immanentia) oder ſolche, welche er gegen andere Völcker ausübet, (regalia transeuntia). Die letztern kommen dem Regenten deswegen zu, weil ſein Wille den Willen des gantzen Reiches vorſtellet. Sie gehören aber in das folgende Capitel.

§ 612.

Das Recht Geſetze zu geben.

Diejenige moraliſche Perſon, welche die Majeſtätsrechte beſitzet, ſoll die Saumſe-ligen und Boshaftigen zu ihrer Pflicht an-halten, die allgemeine Wohlfahrt beſor-gen und nach Maaßgebung dieſes End-zweckes die unbeſtimmten Umſtände der natürlichen Rechte und Pflichten genauer beſtimmen § 603. Hieraus flieſſet das Recht, ſowohl bürgerliche Geſetze als einzelne Befehle zu geben.

§ 613.

Was bürgerliche Geſetze ſind.

Ein bürgerliches Geſetz iſt ein allge-meiner Wille, welchen der Regente ver-möge des ihm obliegenden Amtes, das ge-

meine

meine Beſte zu beſorgen, kund thut, und nach welchem ſich alle Unterthanen, in wieferne ſich derſelbe wegen der beygefügten Bedingungen auf ſie ſchicket, zu richten ſchuldig ſind. Man hat ſie von den einzelnen Befehlen zu unterſcheiden, welche entweder die Entſcheidung einer entſtandenen Streitigkeit, oder etwas anderes individuales betreffen. Die bürgerlichen Geſetze haben entweder damit zu thun, daß ſie den Unterthanen etwas zu thun oder zu laſſen vorſchreiben, oder daß ſie einigen Unterthanen poſitive Rechte § 387 mit Ausſchlieſſung der andern ertheilen, daher denen andern die Verbindlichkeit entſtehet, ſowohl diejenigen, welchen die Rechte ertheilet worden, in dem Gebrauche derſelben nicht zu ſtören, als auch ſich derſelben nicht unbefugt anzumaſſen. Urſprünglich entſtehen ſie durch einen ausdrücklichen Willen des Regenten. Weil aber derſelbe präſumiret wird, wenn derjenige, welcher die Majeſtät beſitzet, zu den eingeführten Gewohnheiten ſtille ſchweiget; ſo werden auch die letztern, ſo lange nicht eine Gegenverordnung geſchehen, den bürgerlichen Geſetzen vor gleichgültig gehalten. Ubrigens hat man ſich hierbey zu hüten, daß man nicht die Natur der bürgerlichen Geſetze mit der Natur der unmittelbahr göttlichen verwirre, oder die innerliche Verbindlichkeit derſelben aus einem falſchen Grunde herleite. Die innerliche

Eintheilung der bürgerlichen Geſetze.

Wie die bürgerlichen Geſetze entſtehen.

Ihre Natur muß nicht mit den göttlichen Geſetzen verwirret werden.

Woher die bürgerlichen Geſetze ihre wahre Verbindlichkeit haben.

nerliche Verbindlichkeit der bürgerlichen Geſetze gründet ſich auf ein göttliches Geſetz § 603, 604, und nimmt alſo ihren Urſprung nicht weniger von der Dependenz der Menſchen von Gott, als ein iedwedes anderes Geſetz § 172, 173; obgleich der allgemeine Grund der Verbindlichkeit bey den bürgerlichen Geſetzen mittelbar und auf eine beſondere Art appliciret werden muß § 167.

§ 614.

Womit die bürgerlichen Geſetze zu thun haben.

Je mehr demnach gewiſſe natürliche Befugniſſe und Pflichten noch viel unbeſtimmtes an ſich haben, deſto mehr iſt ihre Beſtimmung den bürgerlichen Geſetzen unterworfen. Es müſſen demnach die bürgerlichen Geſetze hauptſächlich mit dem Eigenthume und mit der Erlangung und Ueberbringung deſſelben von einem auf den andern, ingleichen mit der Theilung deſſelben unter unterſchiedene Perſonen, ferner mit den Contracten, dem Stande der Herren und Knechte, der Erſetzung geleiſteter Dienſte, dem Eheſtande, den Pflichten der Eltern und Kinder, den Pflichten und Befugniſſen der mancherley Geſellſchaften, u. ſ. f. zu thun haben. Die übrigen Geſetze müſſen die Befugniſſe öffentlicher Perſonen, die öffentliche Staatsverfaſſung, und die zu Erhaltung derſelben dienlichen Mittel betreffen. Es würde

de hoffentlich ſehr nützlich ſeyn, und vieles dazu beytragen, die bürgerlichen Geſetze aus ihren wahren Gründen herzuleiten, und in ihrer wahren Verknüpfung mit dem natürlichen Rechte wohl zu verſtehen, wenn man dieſelben aus dieſen Eintheilungsgründen unterſcheiden, und dieſelben in Gedancken zum Grunde eines Lehrgebäudes der bürgerlichen Rechte ſetzen wolte.

§ 615.

Die bürgerlichen Geſetze können die negativen natürlichen Befugniſſe aufheben.

Wenn ſich ein negatives Recht § 387 des Standes der Natur mit einem bürgerlichen Geſetze collidiret; ſo iſt augenſcheinlich, daß dieſes durch jenes aufgehoben werde, z. E. das Recht zu jagen. Denn da es ſchon durch einen Contract aufgehoben werden kann, welcher unter Privatperſonen geſchloſſen wird; ſo wird es noch vielmehr durch die bürgerlichen Geſetze aufgehoben werden, von welchen präſumiret werden muß, daß ſie ihre Gültigkeit durch einen zwiſchen gantzen Völckern geſchloſſenen Contract, und deſſen Aufrichtung der menſchlichen Geſellſchaft ſo unentbehrlich iſt, bekommen § 603.

§ 616.

Ob die bürgerlichen Geſetze auch die poſitiven natürlichen Befugniſſe aufheben können.

Hingegen da man bey der Aufrichtung weltlicher Reiche nicht präſumiren kann, daß ſich die Unterthanen auch ihrer poſitiven Rechte § 387 ohne genugſame Urſache haben begeben wollen; ſo dürfen auch dieſelben durch die bürgerlichen Geſetze nicht

ohne

ohne Urſache eingeſchräncket werden. Jedoch verſtehet ſich, daß dieſes alsdenn wohl angehe, wenn es das gemeine Beſte erfordert, und alſo der Grund des bürgerlichen Geſetzes wichtiger, als der Grund der natürlichen Befugniſſe iſt. Denn es gehet alsdenn nach der gemeinen Regel: daß das gröſſere Gute dem geringern vorzuziehen ſey § 419, 425.

§ 617.

Von den Pflichten und Befugniſſen, welche leicht gar zu ſtreitig werden, ſollen die bürgerlichen Geſetze allgemeine Regeln beſtimmen.

Wenn ſich dahero auch gleich eine Befugniß oder Verbindlichkeit nach dem natürlichen Rechte völlig beſtimmen läßt, jedoch ſo, daß in der Application leicht daher Streit entſtehen kann, weil entweder der Beweis oder die Behauptung derſelben allzu ſchwer iſt; ſo können und ſollen die bürgerlichen Geſetze eine Beſtimmung hinzuthun, nemlich diejenige, da die Streitigkeiten leichter vermieden werden, und die Gerechtigkeit wenigſtens in den meiſten Fällen ihren Zweck erreichet. Denn weil ſowohl in dergleichen Fällen am allererſten zu beſorgen iſt, daß die Unwiſſenden oder Laſterhaften zu weit gehen werden, welches doch die Obrigkeit verhüten ſoll; als auch die innerliche Unruhe der Geſellſchaft überhaupt ſchädlich iſt: ſo müſſen die Regenten hier ein Einſehen haben. Und weil, ſo oft ein Geſetz deswegen gegeben werden kann, ſolches ein viel kürtzerer Weg iſt,

als

als wenn die Sache iedesmahl durch einzelne richterliche Ausſprüche und Befehle ausgemachet werden ſoll; ſo iſt die Errichtung eines bürgerlichen Geſetzes als das beſte Mittel in ſolchen Fällen vorzuziehen. Und wenn auch dadurch in manchen einzelnen Exempeln nicht alle Ungerechtigkeit verhütet werden kann; ſo iſt doch das allgemeine Beſte, wo es einmahl nicht anders angehet, dem Nutzen einzelner Perſonen vorzuziehen.

§ 618.

Ob die bürgerlichen Geſetze auch Pflichten des Rechts der Natur aufheben können.

Wenn ein bürgerliches Geſetz nicht etwa nur einer Befugniß des Standes der Natur, ſondern gar einer Pflicht des natürlichen Rechtes wiederſtreitet; ſo iſt zwar der Gehorſam gegen daſſelbe manchmahl der Pflicht des natürlichen Rechtes vorzuziehen, iedoch nur unter den Bedingungen, wenn die Pflicht des Rechtes der Natur unbeſtimmt iſt, oder wenn die natürliche Pflicht nicht an ſich eine nothwendige und unveränderliche, ſondern nur eine materiale iſt § 411, und hingegen das bürgerliche Geſetz ſich anietzo auf wichtigere Urſachen, als die Pflicht des natürlichen Rechtes gründet, oder der gemeinen Sicherheit wegen alſo präſumiret werden muß. Wenn aber die Pflicht, deren Uebertretung ein bürgerliches Geſetz uns zumuthete, eine nothwendige und an ſich unveränderlich wäre,

wäre; ſo muß die unveränderliche Pflicht vorgezogen werden, weil man ſonſt wieder ſein Gewiſſen ſündigte, und den Hauptzweck des menſchlichen Lebens verabſäumte. Da die bürgerlichen Geſetze ſelbſt ihre Verbindlichkeit von den natürlichen bekommen, und weiter nichts als Mittel zu beſſerer Ausübung der natürlichen ſeyn ſollen; ſo verlieren ſie, wo dieſem Endzwecke zuwieder gehandelt wird, alle ihre Gültigkeit. Z. E. Man iſt nicht befugt, aus Gehorſam gegen bürgerliche Geſetze oder Befehle derjenigen Religion, welche man vor wahr hält, zuwieder zu handeln.

§. 619.

Das oberrichterliche Amt der Majeſtät.

Eben die Gründe, welche erforderten, daß zu beſſerer Application der natürlichen Geſetze bürgerliche Geſetze gemacht werden ſollen, bringen es auch mit ſich, daß ſowohl zur Application der natürlichen als bürgerlichen Geſetze in ſtreitigen Fällen einzelne Ausſprüche und Entſcheidungen geſchehen. Daher muß den Regenten auch dieſes zu thun zukommen, welches das oberrichterliche Amt der Majeſtät genennet wird.

§ 620.

Die Regenten können Beamten und Unterrichter beſtellen.

Weil aber der Regente nicht alles ſelbſt verrichten kann, was die Weitläuftigkeit ſeines Amtes von ihm erfodert; ſo muß ihm auch die Macht zuſtehen, allerley

Beam-

Beamten und Unterrichter zu beſtellen, welche die Geſetze in deſſen Nahmen handhaben, und ſolches zu thun ſo viel Anſehen haben, als ihnen der Regente zugeſtehen will.

§ 621.

Die Majeſtät hat keinen fernern weltlichen Richter über ſich.

Hingegen würde die Sicherheit des gemeinen Beſten wiederum hinwegfallen, wenn man denjenigen, welcher die Majeſtätsrechte beſitzt, und wieferne er dieſelben beſitzt, wiederum einem andern weltlichen Richter unterwerfen wolte. Ja es wäre ſolches dem Zwecke und erſten Begriffe der Majeſtätsrechte zuwieder. Mithin hat derjenige, welcher die Majeſtät beſitzet, keinen andern Richter als Gott über ſich. Hingegen alle Richter im Lande verwalten ihr Amt in dem Nahmen und aus Vollmacht desjenigen, welcher die Majeſtätsrechte beſitzet, und ſind ihm deshalben auf Erfodern Rechenſchaft zu geben ſchuldig.

§ 622.

Die Majeſtät ſoll ſich ihr richterliches Amt durch Selbſtrache der Bürger nicht nehmen laſſen.

Weil alſo das richterliche Amt niemanden als dem Regenten in ſeinem eigenen Nahmen zu verwalten zukommt; und gleichwohl dem gemeinen Beſten an der richtigen Verwaltung deſſelben ſo ſehr viel gelegen iſt: ſo muß ſich der Regente daſſelbe auch nirgends nehmen laſſen, wo ihm nur daſſelbe zu behaupten möglich iſt. Es iſt aber allenthalben zu behaupten möglich,

nur

nur die Nothwehre ausgenommen. Folglich ſollen die Regenten Duelle und Befehdungen, oder andere Selbſtrache durchaus nicht leiden, weil dieſelben Eingriffe in ihre Rechte und dem gemeinen Weſen höchſt ſchädlich ſind.

§ 623.

Die Regenten haben das Recht zu zwingen und zu ſtrafen.

Die Republicken könnten das gemeine Beſte nicht mit Sicherheit befördern, wenn nicht die Regenten auch die Befugniß hätten, die Unterthanen ſowohl zu Beobachtung der natürlichen als bürgerlichen Geſetze und Verordnungen mit Nachdruck anzuhalten § 603; indem es ſonſten dennoch auf eines iedweden eigenes Gewiſſen und Entſchlieſſen ankommen würde, wie weit er gehorchen wolte. Das Anhalten ſelbſt geſchiehet entweder durch phyſicaliſche Mittel, da die Obrigkeit dasjenige mit Gewalt verrichten läßt, was man gutwillig nicht thun wolte; oder durch moraliſche, da dieſelbe ſolche Anſtalten macht, welche in dem Willen der Wiederſpenſtigen Bewegungsgründe zum Gehorſam abgeben können. Die letztern beſtehen wiederum entweder in der Hoffnung gewiſſer Vortheile, oder in der Entziehung gewiſſer Rechte im Falle des Ungehorſams, oder in Zufügung eines Schadens oder Schmerzens, welches am Leibe oder Gütern geſchehen kann. Ein Ubel, welches der Regente

einem

einem Ubertreter der natürlichen oder bürgerlichen Geſetze am Leibe oder Gütern in in der Abſicht zufüget, daß entweder er ſelbſt, oder zum wenigſten andere dadurch bewogen werden ſollen, ſich nach den Geſetzen ins künftige zu richten, heißt eine **bürgerliche Strafe.** Es ſind dahero die bürgerlichen Strafen nichts anders, als moraliſche Mittel zur äuſſerlichen Sicherheit der Geſetze, deren Natur man nicht mit den wahren und göttlichen Strafen, welche einen gantz andern Grund haben, zu verwirren hat, § 193, 194. Da nun die Regenten zur Erfüllung und Sicherheit der Geſetze diejenigen Mittel gebrauchen ſollen, welche nach ihrer Einſicht die beſten ſind: ſo müſſen ſie auch zu allen den erzehlten Arten derſelben berechtiget ſeyn, und alſo das **Recht** zu zwingen, und nachdem es nöthig iſt, an Leib und Gütern zu ſtrafen haben. Jedoch verſtehet ſich, daß nicht mehr Schärfe, als nöthig iſt, gebrauchet werden dürfe, weil die weltlichen Reiche nicht zum Schaden, ſondern zur Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechtes dienen ſollen.

§ 624.

Es entſtehet hier die Frage, ob ſich das Recht der Majeſtät auch bis dahin erſtrecket, daß ſie am Leben ſtrafen dürfe, wo wahrſcheinlich dieſes das beſte Mittel

Ob die Obrigkeit auch das Recht hat, am Leben zu ſtrafen.

iſt, andere Ubelthäter abzuſchrecken? Wäre die Aufrichtung weltlicher Reiche nur ein von den Menſchen eigenmächtig und willkührlich eingeführtes Mittel, ihre Beqvemlichkeit und Vergnügen zu befördern; ſo könnte man das Recht am Leben zu ſtrafen den Regenten nicht einräumen: weil die Menſchen die letzten objectiviſchen Endzwecke Gottes auf dem Erdboden ſind § 210, das Leben aber der Grund der Möglichkeit zu Erlangung aller ihrer Endzwecke iſt, welches einen unſchätzbaren Werth hat § 227. Man müſte demnach die eingefangenen Ubelthäter vielmehr nur an ſichere Oerter bringen. Da aber die Majeſtät ein göttliches Amt iſt, vermöge deſſen der Regente die Sicherheit der allgemeinen Wohlfahrt nicht als einen etwan bloß erlaubten und menſchlichen, ſondern als einen wahrhaftig göttlichen Endzweck vertheidiget; ſo kann man ihm das Recht nicht abſprechen, wo es nöthig iſt, am Leben zu ſtrafen, weil Gott an der gantzen menſchlichen Geſellſchaft mehr, als an einzelnen Perſonen gelegen ſeyn muß. Man ſiehet aber daraus, daß vorſichtig damit verfahren werden müſſe, und die Lebensſtrafen ohne dringende Nothwendigkeit nicht verhänget werden dürfen. Ubrigens hat man hernach eine gerechte Lebensſtrafe eben deswegen, weil ein göttlicher Endzweck ſie erforderte, als ein ſolches Ziel des Lebens

Daß eine rechtmäßige Lebensſtrafe als eine göttliche anzuſehen iſt.

bens desjenigen, den ſie betrifft, anzuſehen, welches ihm Gott um ſeiner Ubelthat willen ſelbſt geſetzet hat, ungeachtet er ſeinen Willen mittelbahr durch erſchaffene Urſachen vollſtrecken läßt. Denn was thut das zur Sache, ob die nächſten Urſachen, durch welche Gott etwas mittelbahr verrichtet, moraliſch oder unmoraliſch wircken? Wenn iemand durch einen Unglücksfall, oder weil er ſich ſelbſt in Gefahr begeben, durch ſolche natürliche Urſachen ums Leben kommt, welche unmoraliſch wircken; ſo wird niemand leugnen, daß die Abkürtzung ſeines Lebens entweder als eine göttliche Schickung, oder als eine von Gott verordnete natürliche Strafe ſeiner Thorheit erfolge. Denn es wäre ungereimt, zu ſagen, daß Gott die Menſchen, welche ſeine letzten Zwecke ſind, einem blinden Schickſale überlaſſe. Vor eben dergleichen göttliche Schickung, oder vielmehr Strafe, hat man auch die Abkürtzung des Lebens, welche von der weltlichen Obrigkeit aus gerechten Urſachen geſchiehet, zu halten, und wodurch ſich auch die Obrigkeit, weil ſolches ein einziges Mittel zu Gottes eigenen Endzwecken war, und ſie hingegen eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit hat, dieſelben ſo gut als möglich zu beſorgen § 416, keine Schuld zuziehet. Denn wer nur ſcharf genug nachzuſinnen gewohnt iſt, dem wird es einerley ſeyn, ob Gott etwas durch ſolche

unmoraliſche Urſachen, deren Wirckſamkeit von ihm und ſeiner Erhaltung abhanget, verrichtet, oder ob er es durch ſolche moraliſch wirckende Urſachen vollziehen läßt, welche dabey bloß denen ihnen von Gott verliehenen Befugniſſen, oder Pflichten folgen. Ich ſage, er wird eines ſowohl, als das andere vor göttlich halten müſſen, weil das moraliſche Syſtema der Zwecke, wieferne nur keine Verſündigung darein kommt, nicht weniger göttlich ſeyn muß, als das phyſicaliſche Syſtema der wirckenden Urſachen, indem eines von dem göttlichen Willen und deſſen Einrichtungen ſo wohl abhanget, als das andere.

§. 625.

Das Recht Schatzungen aufzulegen.

Weil die weltlichen Regenten zu den wichtigen Endzwecken ihres Amtes mit genugſamer Macht verſehen ſeyn müſſen; und inſonderheit die Unterhaltung ſo vieler zu gemeiner Wohlfahrt und Vertheidigung nöthiger Perſonen nebſt andern zum gemeinen Beſten nöthigen Anſtalten groſſe Koſten brauchet; ſo ſind nicht allein die Unterthanen verbunden, bedürfenden Falls mit ihrer Perſon denſelben beyzuſtehen, ſondern die Regenten müſſen auch das Recht haben, zu dem Ende Schatzungen und Abgaben aufzulegen. Ja weil an dem gemeinen Beſten mehr als an dem Nutzen der Privatperſonen gelegen iſt; ſo müſſen

die

die Regenten im äuſſerſten Nothfall berechtiget ſeyn, die Güter der Privatperſonen zum Dienſte des gemeinen Beſten gar wegzunehmen, welches Recht dominium eminens genennet wird. Es verſtehet ſich aber von ſich ſelbſt, daß hierbey die allgemeinen Regeln des natürlichen Rechtes zum Grunde liegen müſſen, und niemanden ohne Noth Ueberlaſt verurſachet werden dürfe, und wenn einzelne Perſonen um des gemeinen Beſten willen in Schaden kommen, ihnen wo möglich, ihr Schade erſetzet werden müſſe.

§ 626.

Wiefern die Obrigkeit den Unterthanen vorſchreiben, und ſie zu gewiſſen Dienſten anhalten könne.

Weil der Endzweck der weltlichen Reiche dieſer iſt, daß iedweder ſeine natürlichen Privatbefugniſſe und Pflichten ſicher und ungehindert ausüben könne; ſo haben ſich auch die Regenten nach dieſem Zwecke zu richten, und ihre eigenen Befugniſſe daraus zu beurtheilen. Weil im Stande der weltlichen Reiche präſumiret werden muß, daß ſich niemand der Rechte des Standes der Natur weiter begebe, als es die gemeine Wohlfahrt, und mithin die Sicherheit ſeiner eigenen Rechte ſelbſt, erfordert; ſo müſſen auch die Regenten die Rechte des Standes der Natur ihren Unterthanen ſo weit ungekränckt laſſen, wieferne ihnen nicht die gemeine Wohlfahrt eine genugſame Urſache darreichet, dieſel-

ben wegzunehmen, oder einzuſchränckẽ. Demnach faſſet die Majeſtät das Recht nicht in ſich, iemanden in ſeinen unſchuldigen Privatabſichten ohne Urſache vorzuſchreiben, z. E. der Regente darf ordentlicher Weiſe einem Vater nicht befehlen, was er ſeinem Sohne lernen laſſen, oder wie er ſein Haus bauen ſolle, wenn nicht beſondere Umſtände dazu kommen. Eben ſo wenig darf er iemanden mit Gewalt zu ſeinem Privatdienſte, z. E. zu einem Cammerdiener oder Stallknechte wegnehmen, wenn er nicht in ſeinem Gewiſſen der Gewaltthätigkeit ſchuldig ſeyn will. Hingegen hat er wohl in öffentlichen Angelegenheiten das Recht, Leute mit Gewalt wegzunehmen, oder ſie zu gewiſſen öffentlichen Dienſtleiſtungen anzuhalten, z. E. Soldaten zu werben, oder zu verbieten, daß geſchickte Leute nicht aus dem Lande gehen.

§ 627.

Es giebt auch Privathandlungen der Regenten.

Eben deswegen, weil der Endzweck der Majeſtät nur iſt, das gemeinſchaftliche Beſte zu beſorgen, in welcher Betrachtung die auf dieſen Zweck abzielende Handlungen actiones publicæ heiſſen; ſo giebt es auch bey denen, welche die Majeſtät haben, noch andere Handlungen, welche nicht öffentlich ſind, und welchen die Majeſtätsrechte nichts angehen, z. E. kauffen, verkauffen, miethen u. ſ. f. Dergleichen

Hand-

Handlungen alſo ſind auch bey den Regenten ſelbſt nicht anders, als Privathandlungen anzuſehen. Daher haben auch die Regenten in Anſehung derſelbigen kein Recht etwas zu befehlen; ſondern ſie müſſen ſich entweder nach den Landesgeſetzen richten, oder wenn ſie bey Gebung der Geſetze die Ausnahme gemachet haben, daß ſie ſelbſt dadurch nicht gebunden ſeyn wollten; ſo müſſen doch die Sachen durch gütliche Contracte ausgemachet werden, wieferne nicht etwan ein ſolcher Colliſionsfall vorkommt, da auch im Stande der Natur die Gewalt ſtatt finden kann. Was dieſem zuwieder geſchiehet, iſt nicht vor eine rechtmäßige, ſondern unbefugte Gewalt zu halten.

§ 628.

Was vor Rechte die Regenten über die Geſellſchaften im Lande haben.

In einer Republick können viele andere kleinere Geſellſchaften entſtehen, welche zu gemeinſchaftlicher Beförderung mancherley Privatabſichten zuſammen treten können. Weil aber dem Regenten das gemeine Beſte des Staates zu beſorgen zukommt; ſo ſtehen demſelben in Anſehung einzelner Geſellſchaften, in einem Lande folgende Rechte zu. 1) Keine Geſellſchaft in einer Republick darf von der oberrichterlichen Gewalt der Majeſtät ausgenommen ſeyn, daher z. E. eine independente Hierarchie den Majeſtätsrechten zuwieder iſt. Denn

wer die oberrichterliche Gewalt über das gantze Land hat, der muß ſie auch über die Theile haben. Es gehet zwar an, daß die Regenten, einer Geſellſchaft auch gewiſſe Jurisdictionen über ihre Mitglieder abtreten können. Allein ſie müſſen doch dieſelben in der Regenten Nahmen und vermöge der ihnen abgetretenen Vollmacht verwalten § 621, und dem Regenten bleibet doch das Recht, bey vorkommenden ſtreitigen Fällen wegen der Verwaltung der abgetreten Jurisdiction Unterſuchung anzuſtellen und davon Rechenſchaft zu fordern. 2) Jedwede Geſellſchaft iſt dem Regenten oder denen von ihm Bevollmächtigten von ihren Abſichten und Verfaſſungen auf Verlangen Rechenſchaft zu geben verbunden, weil man ſonſt nicht wiſſen kann, ob und wieferne ſie der gemeinen Wohlfahrt zuwieder ſey. Hernach hat der Regente 3) das Recht auszuſprechen, ob die Geſellſchaft zu dulden ſey oder nicht, und in Anſehung derſelben diejenigen Verordnungen zu machen, welche er zum gemeinen Beſten vor dienlich hält. Wieferne aber die Verfaſſungen einer Geſellſchaft das gemeine Beſte nicht ſtören, in ſoferne hat auch der Regente derſelben in ihren Statuten und Verfaſſungen nichts vorzuſchreiben, wenn er nicht gewaltthätig verfahren will, weil dieſelben bloße unſchuldige Privatſachen ſind § 626.

§ 629.

§ 629.

Aus dem bisherigen läßt ſich nunmehro auch erklären, wie die Majeſtät erlanget werde? Nemlich da in dem Stande der Natur ſowohl die Perſonen unbeſtimmt ſind, welche die Majeſtät haben ſollen, als auch die Perſonen, welche zuſammen eine Republick ausmachen ſollen; ſo kann von Rechts wegen die urſprüngliche Art, die Majeſtät zu erlangen, nichts anders als ein Pact ſeyn. Es werden aber, wie ſich leicht verſtehet, zwey Pacte erfodert, einer, welchen die Bürger unter einander ſelbſt aufrichten, und vermöge deſſen ausgemacht wird, welche Perſonen und wie ſie in eine Republick zuſammen treten wollen; hiernächſt aber auch einer, wodurch ausgemacht wird, welchen Perſonen die Majeſtät zukommen ſoll, und welcher, daferne die Majeſtätsrechte nur einer oder wenigen Perſonen zukommen ſollen, wenigſtens mit dem gröſten Theile oder mit den Repräſentanten des Volckes geſchloſſen werden muß. Dabey aber iſt folgendes zu erinnern. Der Pact kann entweder freywillig oder erzwungen ſeyn, da ſich nemlich die Unterthanen, um ein noch gröſſeres Ubel zu vermeiden, unterwerfen. Das letztere iſt nicht nur von denen rechtmäßig durch Krieg erzwungenen Pacten zu verſtehen, welche unter den gehörigen Bedingungen § 505 gültig ſind; ſondern

Wie die Majeſtät urſprünglich erlanget wird.

Es geſchieht durch Pacte.

Sie können auch erzwungen ſeyn.

wenn auch die Ungerechtigkeit offenbahr geweſen wåre; ſo muß man doch die Nothwendigkeit weltlicher Reiche und deren Sicherheit bedencken, weswegen die Verbindlichkeit erfordert, vielfåltig das geringere Uebel dem gróſſern vorzuziehen, und ſich der Gewalt des Siegers, welcher man nicht wiederſtehen kann, geduldig zu unterwerfen, und die Verbindlichkeit gegen ihn aus der Nothwendigkeit, das gemeine Beſte ſo gut als móglich zu beſorgen, herzuleiten, obgleich dieſelbe aus ſeiner gebrauchten Gewalt an und vor ſich ſelbſt nicht folgen würde. Ferner iſt der Pact, wodurch die Majeſtåt erlanget wird, entweder ein ausdrücklicher, z. E. bey einer Wahl oder Huldigung, oder ein ſtillſchweigender § 490. Denn da ein iedweder die Vortheile, welche das menſchliche Geſchlecht von Republicken hat, gerne genieſſen will; ſo ſoll auch von iedwedem pråſumiret werden, daß er denen zu einer Republick und deren Sicherheit nóthigen Verfaſſungen ſich unterwerfe. Daher ſind auch die Kinder und Nachkommen der Unterthanen die Contracte, welche ihre Vorfahren zur Errichtung des gemeinen Weſens geſchloſſen haben, zu halten ſchuldig. Es iſt zwar ohne Grund, wenn man dieſes alſo erklåret, als ob die Vorfahren den Contract vor ſich und alle ihre Nachkommen geſchloſſen, und ſchon in dem Nahmen der letztern

Sie kónnen ausdrücklich oder ſtillſchweigend ſeyn.

Warum die Pacte, welche die Majeſtåt betreffen, auch die Nachkommen verbinden.

letztern zugleich mit eingewilliget hätten. Ich ſage, aus der bloſſen Natur des Contracts würde daraus vor die Nachkommen keine Verbindlichkeit folgen, weil vermöge derſelben in meinem Nahmen niemand in einen Contract gültig einwilligen kann, als welcher von mir darzu Vollmacht erhalten. Es folget aber die Verbindlichkeit aus den höhern Gründen des natürlichen Rechtes, wiewohl man dieſelbe gar oft mit derjenigen zu verwirren pflegt, welche aus der Natur des bloſſen Contractes herflieſſet, bloß deswegen, weil man in dem Gewiſſen empfindet, daß man zuweilen ſolche Contracte, welche andere vor uns geſchloſſen haben, zu halten verbunden iſt, ohne daß man genau unterſuchet, woher die Verbindlichkeit komme. Nemlich die Kinder ſind die Pacte, welche ihre Vorfahren zu Errichtung des gemeinen Weſens geſchloſſen haben, theils deswegen zu halten ſchuldig, weil ſie in der Republick erzogen worden, und ihnen wegen der genoſſenen Vortheile die Pflicht der Danckbarkeit oblieget § 453, theils weil dieſes ein einziges Mittel zur Sicherheit der weltlichen Reiche iſt. Denn da beſtändig Menſchen ſterben und gebohren werden; ſo würden die Pacte, welche das gemeine Weſen angehen, in einer unaufhörlichen Ungewißheit bleiben, wenn nicht die Nachkommen ſich den Verfaſſungen ihrer Vor-

fahren

fahren zu unterwerfen verbunden wären. Eben dieſe Gründe laſſen ſich auch auf die Fremden, welche ſich in einen Staat begeben, appliciren. Ja ſie gelten auch von den Durchreiſenden in ſo weit, daß dieſelben, ſo lange ſie ſich in einem Staate aufhalten, den Geſetzen und der Jurisdiction deſſelben unterworffen ſind, ob ſie gleich noch nicht vor völlige Unterthanen gehalten werden können, weil man nicht eher präſumiren kann, daß ſie ſelbſt darein willigen, dergleichen nach allen Umſtänden zu ſeyn, bis ſie ſich darinnen wohnhaft niederlaſſen.

Wiefern die Durchreiſenden unter die Jurisdiction des Staates kommen.

§ 630.

Die Majeſtätsrechte erſtrecken ſich nicht weiter, als es die Bedingungen der Majeſtätspacte leiden,

Wenn ein Pact unter gewiſſen Bedingungen geſchloſſen worden; ſo iſt er auch nicht weiter gültig, als ſo weit die Bedingungen erfüllet werden § 497. Da nun das Pactum, wodurch ein Regente die Majeſtät bekommen hat, ebenfalls kann bedingt geweſen ſeyn; ſo erſtrecken ſich auch alsdenn die Majeſtätsrechte deſſelben und die Befugniß, ſich derſelben nach ſeinem Belieben zu bedienen, nicht weiter, als wiefern die Bedingungen, unter welchen er die Regierung bekommen hat, ungekränckt beobachtet werden. Und mehr darf ſich der Regente ordentlicher Weiſe nicht herausnehmen, wenn er nicht im Gewiſſen der Gewaltthätigkeit und Tyranney ſchuldig ſeyn will. Die Bedingungen, wo-

durch der Gebrauch der Majeſtätsrechte eingeſchräncket wird, ſind entweder ausdrückliche, nemlich die Capitulationen und Reichsgrundgeſetze, welche man auch zu gröſſerer Sicherheit zu beſchwören pflegt; oder ſie ſind ſtillſchweigende, von welchen man richtig präſumiren kann, daß ſie bey Uebertragung der Majeſtätsrechte ſowohl von dem Regenten, als den Unterthanen bewilliget und vor bekannt angenommen worden, z. E. die ernſtliche Bemühung, des Volckes Wohlſeyn zu befördern, iſt allezeit eine ſtillſchweigende Bedingung des Majeſtätspactes. Alle Rechte und Pflichten, von welchen ſich in dem Rechte der Natur erweiſen läßt, daß ſie der Obrigkeit oder den Unterthanen nothwendig zukommen, ſind als ſtillſchweigende Bedingungen der Majeſtätspacte voraus zu ſetzen, wenn ihrer auch gleich nicht ausdrücklich Erwehnung geſchehen wäre. Zuweilen aber kann man von noch mehrern als dieſem präſumiren, als ob es durch einen ſtillſchweigenden Pact ausgemachet worden wäre. Denn vielmahl präſumiret man, daß dasjenige, was weder durch das Recht der Natur, noch durch ausdrückliche Pacte ausgemachet worden, nach denen unter allen, wenigſtens unter allen umliegenden Völckern eingeführten Gewohnheiten, oder auch nach der in dem Lande ſelbſt hergebrachten Gewohnheit abgethan werden,

Welche Bedingungen ausdrückliche oder ſtillſchweigende ſind.

Warum die Gewohnheiten der Völcker manchmahl die Natur der Geſetze bekommen.

den müſſe, z. E. wie es mit der Erbfolge gehalten werden ſoll. Und daher kommt es, daß die Gewohnheiten der Völcker zuweilen die Natur der Geſetze bekommen. Man muß nur den rechten Grund hiervon wiſſen. Keine Gewohnheit der Völcker kann an und vor ſich ein natürliches Geſetz machen. Jedoch thut man auch der Sache zu viel, wenn man meynet, man habe ſich daran gar nicht zu kehren. Nemlich ſie haben alsdenn eine Gültigkeit, wenn man richtig präſumiren kann, daß ſie als ſtillſchweigende Bedingungen der Majeſtätspacte angeſehen worden. Ob dieſes ſtatt finde, muß freylich iedesmahl aus den Umſtänden nach der Redlichkeit und Billigkeit geurtheilet werden.

§ 631.

Die Gewalt der Majeſtät wird nicht eingeſchränckt, als wo ausdrückliche Pacte da ſind, oder die ſtillſchweigenden Bedingungen gantz offenbahr ſind.

Hingegen erhellet aus dem Endzwecke der Majeſtät, vermöge deſſen ihr Wille bey denen im gemeinen Weſen vorkommenden unbeſtimmten Umſtänden den Ausſpruch thun ſoll, daß die Gewalt derſelben nicht eingeſchräncket werden dürfe, wiefern nicht entweder ausdrückliche Pacte vorhanden ſind; oder gewiſſe ſtillſchweigende Bedingungen als offenbahr und unſtreitig vorausgeſetzet werden können. Hieraus entſtehen auch allerhand Translationen der Majeſtät von einem auf den andern, oder derivirte Arten zur Majeſtät zu gelangen,

welche von dem Willen des vorigen Regenten abhangen, wieferne derſelbe nicht eingeſchränckt geweſen iſt. Denn es iſt zu Vermeidung bürgerlicher Kriege ordentlicher Weiſe das beſte Mittel, dergleichen Translationen gelten zu laſſen, z. E. ein Regente kann zwar ſeine Unterthanen nicht verkauffen, welches wider den Zweck der Republicken wäre; er kann aber wohl bey gewiſſen Umſtänden die Majeſtätsrechte über ein Stück Landes an einen andern abtreten oder käuflich überlaſſen, oder einen Nachfolger beſtimmen. Die Rechtmäßigkeit ſolcher derivirten Arten, zur Majeſtät zu gelangen erhellet noch klärer, wenn dem Regenten gleich vom Anfange, oder auch hernach durch die Repräſentanten des Volcks dergleichen Recht ausdrücklich zugeſtanden wird. Woher alsdenn die Nachkommen die Verbindlichkeit haben, ſolche Pacte gelten zu laſſen, iſt ſchon § 629 gezeiget worden.

§ 632.

Von den Rechten der Majeſtät über die Kirche.

Dasjenige, was § 626 überhaupt erwieſen worden, daß und wiefern alle in einem Lande befindliche Geſellſchaften der Majeſtät unterworfen ſind, läßt ſich nun inſonderheit auf die Kirche appliciren, welche eine Geſellſchaft von Leuten iſt, welche ſich zu einem gemeinſchaftlichen Gottesdienſte vereinigen. Uberhaupt kann man

Was die Kirche iſt.

Daß die Kirche der Majeſtät unterworfen iſt.

man ſchon daraus erweiſen, daß ſich die Rechte der Majeſtät auch auf die Kirche erſtrecken, weil die Kirche, wieferne ſie äuſſerlich in die Sinne fallen kann, eben ſowohl eine äuſſerliche Geſellſchaft iſt, als irgend eine andere. Da nun alle Geſellſchaften in einem Lande die Hoheit der Majeſtät über ſich erkennen müſſen; ſo können wir auch ſolches von der Kirche, wenigſtens ſo lange ſubſumiren, als die Gegner keine deutlichen Beweisgründe anführen können, warum dasjenige allein von der Kirche nicht gelten ſolle, was von allen andern Geſellſchaften in einem Lande unſtreitig iſt. Wir können aber vielmehr das Gegentheil thun, und erweiſen, daß die Rechte der Majeſtät über die Kirche noch viel nöthiger, als über irgend eine andere Geſellſchaft ſind, daß ſie dahero zur Wohlfahrt der Republick unentbehrlich ſind, und die Obſicht der Regenten auf die Kirche ſich noch viel weiter, als bey irgend einer andern Geſellſchaft erſtrecken müſſe. Denn erſtlich machen die Kirchen ordentlicher Weiſe ſehr groſſe Geſellſchaften, ja es bekennet ſich wohl das gantze Land zu einer Religion. Je gröſſer aber die Geſellſchaft iſt, deſto leichter kann ſie, wenn ſie in gewiſſen Stücken von der Unterwürfigkeit unter die Majeſtät ſchlechterdings ausgenommen ſeyn ſolte, etwas dem gemeinen Beſten nachtheiliges ausführen. Ferner iſt auch bekannt, was vor

Warum auf die Kirche noch genauere Obſicht als auf andere Geſellſchaften nöthig iſt.

unge-

ungereimte und dem gemeinen Weſen ſchädliche Lehren von manchen Leuten vor Religionswahrheiten ausgegeben werden. Gleichwohl finden dieſelben bey dem Pöbel leichtlich den größten Beyfall. Endlich lehret auch die Erfahrung zur Genüge, daß unwiſſende, oder eitle und boshaftige Leute ſich unter dem Vorwande der Religion gerne einen Anhang zu machen ſuchen, und zumahl, wenn ſie in geiſtlichen Aemtern ſtehen, eine beſondere Art von Herrſchaft einzuführen trachten. Dahero kann das gemeine Weſen unmöglich ſicher ſeyn, wenn nicht die Kirche der Majeſtät unterworfen wird.

§ 633.

Hauptregel, wie weit ſich die Rechte der Majeſtät über die Kirche erſtrecken.

Jedoch haben wir nunmehro die ſchwere Frage genau zu beſtimmen, wie weit ſich das Recht der Majeſtät über die Kirche eigentlich erſtrecken dürfe. Dieſe zu beantworten, lege ich die allgemeine Regel zum Grunde, daß die Kirche in allen Stücken der Majeſtät unterworfen ſey, wenn nur dieſe beyden Bedingungen beobachtet werden, daß erſtlich dadurch nicht dem Weſen der Religion überhaupt widerſtritten wird, und daß zum andern der Kirche nicht die allgemeinen Rechte verſaget werden, welche man einer iedweden andern Geſellſchaft in einem Lande zugeſtehet. Dieſe Regel iſt vor ſich ſelbſt klar. Denn da der Ge-

horſam gegen Gott das Weſen der Tugend ausmacht § 240, welche gleichwohl der Hauptzweck des menſchlichen Lebens iſt § 213; So darf denſelben, ſo lange man einmahl eine Verbindlichkeit dazu glaubet, nicht zuwieder gehandelt werden, weil man auch dem irrenden Gewiſſen, ſo lange es einmahl nicht verbeſſert iſt, folgen muß § 179. Daher darf kein bürgerliches Geſetz etwas, was man vor ein weſentliches Stück der Religion hält, aufheben § 618. Ferner iſt es wieder den Zweck weltlicher Reiche, die Unterthanen in ihren unſchuldigen Privatabſichten, ohne daß es das gemeine Beſte erfordert, zu ſtören § 626. Daher behalten auch die Geſellſchaften das Recht, unſchuldige Privatanſtalten nach ihrem Gefallen zu machen, und folglich kommt ſolches auch der Kirche zu, wieferne nicht das gemeine Beſte ein anders erfordert, welches aber, wie ſchon erinnert worden, freylich gar oft und bey derſelben noch mehr als bey andern Geſellſchaften vorkommt. Es könnte auch, wenn man allen andern Geſellſchaften das Recht, ihre unſchuldigen Privatanſtalten ſelbſt zu machen, zugeſtehen, der Kirche allein aber abſprechen wolte, ungeachtet das gemeine Beſte nichts damit zu thun hätte, ſchwerlich etwas anderes als eine Partheylichkeit und Verachtung der Religion überhaupt anzeigen.

§ 634.

§. 634.

Aus dem erſtern, daß nemlich die Majeſtät kein ſolches Recht über die Kirche habe, wodurch dem Weſen der Religion wiederſtritten wird, flieſſen folgende Regeln. 1) Der Regente darf die Religion nicht ſelbſt machen wollen, welches nichts anders hieſſe, als Gott und die Religion überhaupt verſpotten, weil die Religion wahr ſeyn ſoll, und alſo nicht willkührlich ſeyn darf. 2) Der Regente darf keine ſolchen Aenderungen in der Religion machen wollen, welche nach dem Urtheile der Religionsverwandten dem Weſen derſelben zuwieder ſind, aus eben den vorigen Gründen. Es iſt wohl zu mercken, daß es nicht auf ſein Urtheil ankommt, ſondern auf die Meynung der Religionsverwandten ſelbſt, ob etwas zum Weſen der Religion gehöre oder nicht. 3) Er darf niemanden zu einer Religion zwingen. Denn eines Theils zwänge er ihn ſonſt wieder ſein Gewiſſen zu handeln; und andern Theils lieſſe ſich doch dadurch keine wahrhafte Religionsübung erzwingen, weil die Ueberzeugung von einer göttlichen Verbindlichkeit durch keinen äuſſerlichen Zwang, ſondern nur durch eine eigene innerliche Thätigkeit hervorgebracht werden kann, zu welcher andere Leute durch nichts, als durch Vorlegung einiger Beweis- oder moraliſcher Bewegungsgründe und durch ihr eigenes Exempel, et-

Der Regente ſoll die Religion nicht ſelbſt machen wollen,

auch keine weſentlichen Aenderungen darinnen machen,

niemanden zu einer Religion zwingen.

den Eltern die Kinder nicht wegnehmen.

was beytragen können. 4) Man darf auch den Eltern ihre unerzogenen Kinder nicht wegnehmen, um ſie in einer andern Religion zu erziehen. Denn dieſes iſt der natürlichen Religion zuwieder, deren Unverbrüchlichkeit auch eine iedwede geoffenbahrte Religion vorausſetzet § 278. Denn da es ſeyn könnte, daß derjenige, welcher aus Religionseyfer den Eltern ihre Kinder wegnehmen lieſſe, um ſie in ſeiner Religion zu erziehen, ſelbſt unrecht hätte; ſo würde hierdurch die Uebung der wahren Religion in keine Sicherheit geſetzt, und doch der natürlichen Befugniß der Eltern zuwieder gehandelt § 575.

§ 635.

Man ſoll niemanden um ſeiner Religion willen ſtrafen,

Aus dem andern Grunde, daß man nemlich die Kirche ohne Urſache an dem Genuſſe derjenigen Rechte nicht kräncken ſolle, welche man auch einer iedweden andern Geſellſchaft zugeſtehet, folget, 5) daß niemand bloß um ſeiner Religion willen, wieferne er nicht wieder die Ruhe des gemeinen Weſens gehandelt hat, im geringſten geſtrafet werden dürfe. Man kann es zwar den Bekennern der im Lande herrſchenden Religion nicht verdencken, wenn ſie zu ihrer Sicherheit die öffentlichen Aemter mit ihren Religionsverwandten beſetzet wiſſen wollen. Und daher kann einer durch ſeine Religion zu dem Beſitze und der Verwaltung derſelben

untüchtig gemacht werden. Allein die allgemeinen bürgerlichen Rechte, die auch ſchon der Stand der Natur einem iedweden Menſchen zuerkennet, darf man ihm deswegen nicht verweigern, weil ſolches nichts anders, als eine Beſtrafung ſeiner Religion ſeyn würde. Noch vielweniger darf man ſich deswegen an ſeinem Leibe und ſeinen Gütern vergreiffen. 6) Wieferne nicht das gemeine Beſte es erfordert, darf auch den Mitgliedern einer Kirche nicht einmahl in ſolchen Dingen, welche ſie ſelbſt zu ihrer Religion nicht vor weſentlich halten, welche aber doch bey ihnen einmahl eingeführet ſind, eine Vorſchrift zur Veränderung aufgedrungen werden. Jedoch kann das gemeine Beſte aus gar vielerley Grunde erfordern, daß die Regenten in gewiſſen Gewohnheiten und zufälligen Verfaſſungen der Kirche eine Aenderung machen. Z. E. So bald etwas wieder die Wohlanſtändigkeit läuft, an welcher im menſchlichen Leben gar viel gelegen iſt § 480; ſo kann die Obrigkeit darinnen eine Aenderung machen. Wenn der Ehrgeitz und die Zanckſucht der Religionsverwandten über Dinge, welche ihnen zeithero ſelbſt zu beſorgen überlaſſen worden, Streit anfängt und die Gemüther gegen einander erbittert werden; ſo ſoll ſich die Obrigkeit mit ihrer Autorität darein legen, weil ſonſten daraus leicht ein Schade vor das

auch einer Kirche zufällige Aenderungen ohne Noth nicht aufdringen.

gemeine Weſen entſtehen kann. Daher muß man ſich in ſeinem Urtheile nicht übereilen. Denn die Regenten haben gar öfters gegründete Befugniſſe, Kirchenverordnungen zu machen, ob es einem gleich auf den erſten Anblick vorkommt, als ob man der Kirche die unſchuldigen Geſellſchaftsrechte verſagte. Hierbey iſt 7) noch ferner ein Unterſchied zu machen, ob der Regente ſelbſt ein Mitglied der Kirche iſt, oder nicht. Denn wenn er es iſt; ſo erſtrecken ſich auch ſeine Befugniſſe viel weiter. Denn ſo bald man eine Religion annimmt; ſo entſtehet auch die Verbindlichkeit, das Beſte derſelben, ſo viel man kann, zu beſorgen. Nun hat der Regente darzu die gröſte Macht und das gröſte Anſehen in Händen: es wird ihm auch von ſeinen Glaubensgenoſſen niemand zuwieder ſeyn, ſondern es ihm Danck wiſſen, wenn er ſich der Sorge vor das Beſte der Religion annimmt. Daher erwächſet ihm eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit § 416, ſeine Kräfte auch zum Beſten ſeiner Glaubensgenoſſen anzuwenden, wieferne es nemlich nicht etwan ſchon geſchloſſene Pacte verhindern.

Die Rechte des Regenten über die Kirche erſtrecken ſich weiter, wenn er ſelbſt ein Mitglied derſelben iſt,

Wenn 8) der Regente ſelbſt der im Lande herrſchenden Religion zugethan iſt; ſo kann ihm auch von den allgemeinen Geſellſchaftsrechten der Kirche mehr oder weniger von der Kirche ſelbſt überlaſſen werden, auch in ſolchen Fällen, da ſonſten das gemeine

die Kirche kann ihm auch von den allgemeinen Geſellſchaftsrechten mehr oder weniger freywillig überlaſſen.

Beſte eben nicht erfordert hätte, daß er vermöge ſeiner Majeſtätsrechte ſich derſelben anzumaſſen Urſache gehabt hätte, z. E. die Prediger zu beruffen. Wenn 9) eine Kirche nur einen kleinen Theil im Lande ausmachet, oder ſich gar in dem Zuſtande befindet, daß ſie gedrucket wird; ſo gehöret dieſes unſtreitig mit unter die ihr zukommenden gewöhnlichen Geſellſchaftsrechte, daß ſie diejenigen, welche ſie nicht leiden will, ausſchlieſſen, ingleichen ſolche Kirchenſtrafen anordnen kann, welche bloß in Entziehung kirchlicher Vorzüge beſtehen. Hingegen wenn die Religion im Lande herrſchet; ſo verhält ſich die Sache gantz anders, weil hernach die Ausſchlieſſung von der Kirche als eine bürgerliche Beleidigung angeſehen zu werden pfleget, und auch wircklich allerhand Nachtheil in bürgerlichen Sachen ſelbſt, z. E. den Verluſt gewiſſer bürgerlicher Rechte, nach ſich ziehet. Da nun ſo wohl bey der Ausſchlieſſung, als den eingeführten Kirchenſtrafen viel Partheylichkeit mit unterlaufen kann; und gleichwohl gewiß iſt, daß auch die wahre Religion niemals von allen werde angenommen oder ausgeübt werden; und ferner der Ungehorſam gegen dieſelbe zu keinem bürgerlichen Verbrechen gemachet werden kann, weil ſich die Religion nicht erzwingen läßt, und auch gemeiniglich iedweder Recht zu haben gedencket: ſo ſtehet es alsdenn der

Wie weit ſich die Rechte einer Kirche andere auszuſchlieſſen und Kirchenſtrafen anzuordnen erſtrecken.

Obrigkeit zu, deshalben weiſe Verordnungen zu machen, weil ſonſt die Ruhe des gemeinen Weſens nicht beſtehen kann.

§ 636.

Der Obrigkeit kommt die äuſſerliche Jurisdiction über die Kirche zu.

Die Rechte der Majeſtät werden demnach in Anſehung der Kirche vornemlich in folgenden Stücken beſtehen. 10) Die Kirche hat bey denen Regenten ihren äuſſerlichen Schutz zu ſuchen, und ſich der äuſſerlichen Jurisdiction derſelben bey entſtehenden Streitigkeiten zu unterwerfen. Denn das oberrichterliche Amt kann ohne Verletzung der gemeinen Sicherheit niemanden als der Majeſtät independent zukommen. Der Majeſtät kommt demnach die Jurisdiction auch bey ſolchen bürgerlichen Streitigkeiten zu, welche bloß über die Religion herkommen. Noch vielmehr aber wird ſie wegen der Kirchengüter den Ausſpruch zu thun haben; wie ſich denn auch das Dominium eminens über dieſelben, als über öffentliche Güter, erſtrecken, ingleichen auch der Regente befugt ſeyn muß, zu verhindern, daß nicht die Kirchen gar zu groſſen Reichthum an ſich ziehen. Es gehet zwar bey der Kirche, wie bey andern Geſellſchaften an, daß ihr ein Theil der Jurisdiction von dem Regenten ſelbſt überlaſſen werden kann. Allein derſelbe muß ſich nicht zu weit, am allerwenigſten auf das Recht, am Leben zu ſtrafen, erſtrecken, und dem

Regen-

Regenten muß auch allezeit das Recht verbleiben, wegen der Verwaltung Rechenſchaft zu fordern. 11) Dem Regenten kommt auch das Recht zu, ja gar die Verbindlichkeit, vor die Beylegung der entſtandenen Religionsſtreitigkeiten zu ſorgen, weil bekannt iſt, was vor Unheil dieſelben in dem gemeinen Weſen ſtiften können. Jedoch muß daſſelbe ohne Gewiſſenszwang geſchehen, weil dieſer dem Weſen der Religion zuwieder iſt. 12) Wieferne es das gemeine Beſte erfordert, ſoll die Obrigkeit die äuſſerlichen Umſtände der Religionsübungen, welche der Religion ſelbſten zufällig ſind, nemlich welche von den Glaubensgenoſſen ſelbſt davor gehalten werden, beſtimmen. 13) Die Regenten können auch vermöge der Majeſtätsrechte ausmachen, welche Religion im Lande öffentlich geübt, oder welche Religionsverwandten geduldet werden ſollen, iedoch nur ohne Gewiſſenszwang, und wieferne nicht dem gemeinen Beſten dadurch geſchadet wird, oder wieferne nicht ſchon Pacte deswegen vorhanden ſind. Denn wenn ſchon Pacte vorhanden ſind; ſo können dieſelben durch Uneinigkeiten in Religionsſachen nicht entkräftet werden, weil iedwedem Menſchen die natürliche Freyheit in der Verehrung Gottes ſeinem eigenen Urtheile zu folgen gelaſſen werden muß, weil ja derjenige, welcher den andern zwingen

Die Obrigkeit ſoll vor die Beylegung der Religionsſtreitigkeiten ſorgen.

Wenn die Obrigkeit die äuſſerlichen Umſtände der Religionsübungen beſtimmen ſoll.

Wiefern ſie beſtimmen darf, welche Religion geduldet werden ſoll.

 wolte,

wolte, eben ſo leichte als der Gezwungene ſelbſt unrecht haben könnte. Wenn keine Pacte vorhanden ſind; ſo muß es freylich auf den Willen des Regenten ankommen, welche Religion er dulden will. Jedoch darf weder ein Gewiſſenszwang gebrauchet, noch dem gemeinen Beſten zuwieder gehandelt werden. Denn das erſte wäre wieder das Weſen der Religion, und das andere wieder dasjenige, was allezeit als ein ſtillſchweigender Pact mit dem Regenten vorausgeſetzet wird § 630. Daher wenn man andere Religionsverwandten nicht leiden will; ſo muß ihnen zum wenigſten ein freyer Abzug geſtattet, und an ihren allgemeinen bürgerlichen Rechten kein Eintrag gethan werden.

§ 637.

Was wieder die öffentliche Ruhe iſt, kann die Obrigkeit beſtrafen, wenn es einer gleich Gewiſſens wegen thun zu müſſen glaubet.

Hingegen kann 14) die Obrigkeit wohl diejenigen beſtrafen, welche wieder die allgemeine Ruhe ſündigen, ob ſie gleich vermeynen, daß ſie es Gewiſſens wegen thun müſten. Nur muß man hieher nicht etwan den bloſſen Ungehorſam wieder die Artickel derjenigen Religion rechnen, welche im Lande herrſchet, oder welche der Regente ſelbſt annimmt, oder ſonſt ſchützen will, ſo lange nur nicht ein Verbrechen wieder den Staat dazu kommt. Jedoch 15) kann die äuſſerliche Läſterung der herrſchenden oder ſonſt geduldeten Religionen verboten und beſtrafet werden; womit man aber

Wiefern die Obrigkeit die Läſterung der geduldeten Religionen beſtrafen kann.

aber nicht etwan eine bloſſe und beſcheidene Wiederlegung derſelben zu verwirren hat: es müſte denn ſeyn, daß auch die Herausgebung derſelben durch bürgerliche Geſetze ausdrücklich verboten wäre, welches aber nicht weiter geſchehen darf, als nur in ſo ferne, daß man keine atheiſtiſchen, deiſtiſchen oder ſolche Bücher leidet, welche ſchädliche moraliſche Grundſätze, oder ärgerliche Dinge wieder alle gute Sitten in ſich halten. Es muß auch die Strafe auf die Läſterungen der geduldeten Religionen nicht allzuſcharf angeſetzet werden. Die Lebensſtrafe kann man nirgends entſchuldigen, ohne nur, wenn einer überhaupt Gott und alle Religion läſtert. Denn durch die Atheiſterey fällt auch die wahre Stütze aller Sicherheit der weltlichen Reiche über den Hauffen § 606. Bey andern Läſterungen kann einer vielleicht eine Verbindlichkeit im Gewiſſen vorwenden, welche ihm, wie er geglaubet hat, darzu oblag. Dergleichen aber kann ein Atheiſt nicht vorgeben, weil durch die Atheiſterey alle Verbindlichkeit des Gewiſſens ausgeſchloſſen wird.

§ 638.

Nunmehro haben wir auch die Pflichten der Unterthanen gegen die Obrigkeit zu beſtimmen. Aus dem Zwecke der Majeſtät erhellet, daß dieſelben überhaupt darinnen beſtehen, daß man ſich den bürgerli-

Welches die Pflichten der Unterthanen gegen die Obrigkeit ſind.

gerlichen Geſetzen und der Verwaltung der Majeſtätsrechte, ſo, wie ſie von dem Regenten vor gut befunden wird, gehorſam unterwerfe; daher Ungehorſam, gewaltſame Wiederſetzung, Aufruhr, Landesverrätherey u. ſ. f. unrecht iſt.

§ 639.

Wichtigkeit dieſer Pflichten.

Um nun die Gröſſe der Pflichten, welche die Unterthanen gegen die Regenten haben, recht einzuſehen, muß man ſich wohl vorſtellen, daß dieſelben nicht etwan nur ſo viel, als die Verbindlichkeit eines andern Contractes zu ſagen haben; ſondern daß es die allerwichtigſten Pflichten der Sicherheit gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft ſind § 605. Jemehr die Ubertretung ſolcher Pflichten unmittelbahr wieder den Regenten und die Sicherheit weltlicher Reiche gerichtet iſt, deſto mehr wird wieder die gemeine Sicherheit geſündiget. Man nennet dieſelbe alsdenn das Laſter der beleidigten Majeſtät, auf deſſen harte Beſtrafung alſo inſonderheit zu ſehen iſt.

§ 640.

Warum man dem Regenten Fehler zu gute halten muß.

So bald die Majeſtät ihre Sicherheit verlieret; ſo fällt ſowohl die gemeine Sicherheit, als die Sicherheit der guten Privatendzwecke über den Hauffen. Demnach hat man die Sicherheit derſelben als ein unentbehrliches Mittel der gemeinen Wohlfahrt den Privatabſichten einzelner

Perſonen

Perſonen vorzuziehen. Da man nun die Majeſtät niemand anders, als ſolchen Perſonen auftragen kann, welche eben ſowohl, als alle andere, menſchlichen Fehlern unterworfen ſind; welche ferner die Hoheit ihres Standes zur Ausſchweiffung leichter als andere Leute verführen kann; und welche öfters von Schmeichlern dergeſtalt belagert werden, daß ſie weniger Mittel zu ihrer Verbeſſerung als andere Leute haben: ſo muß man auch den Regenten ihre Fehler zu gute halten, und wenn ſie auch in gewiſſen Stücken ihre Macht misbrauchen, deswegen dennoch durch gewaltſame Wiederſetzung ein ſo unentbehrliches Mittel der allgemeinen Wohlfahrt nicht unſicher machen.

§ 641.

Die Unterthanen ſollen gehorchen, und ſich kein richterliches Urtheil über die Thaten ihrer Regenten anmaſſen.

Weil ferner die Majeſtät, wenn ſie ſicher ſeyn und ihren Endzweck nicht verlieren ſoll, nicht wiederum dem richterlichen Ausſpruche anderer Leute unterworfen ſeyn darf § 621: ſo ſind die Unterthanen ordentlicher Weiſe nicht befugt zu urtheilen, ob die Regenten in dem Gebrauche der Majeſtätsrechte dem Endzwecke derſelben gemäß verfahren; ſondern ſie ſind zu gehorchen und zu präſumiren ſchuldig, daß ſie dieſelben wohl anwenden. Denn ordentlicher Weiſe haben die Unterthanen diejenige allgemeine Wiſſenſchaft nicht, welche zur gründ-

gründlichen Beurtheilung der Landesregierung erfordert wird. Es fehlet ihnen auch die genugſame Gelegenheit, die darzu nöthige Erfahrung einzuziehen. Und wer wolte es auch allen Köpfen recht machen? Eben deswegen hat man weltliche Reiche einführen müſſen, weil die Menſchen in ihren Urtheilen ſo ſehr unterſchieden ſind. Demnach müſſen die Unterthanen gehorchen, damit ſie nicht durch ihre mannigfaltigen Urtheile, welche zu fällen ſie doch weder einen Beruff, noch genugſame Mittel haben, der gemeinen Sicherheit und Wohlfahrt Schaden thun, z. E. bey dem Kriege läßt es ſich ordentlicher Weiſe nicht ausmachen, ob nicht derſelbe auf Seiten der Regenten wenigſtens eine vermeynte innerliche Gerechtigkeit habe? Daher dürfen auch ordentlicher Weiſe die Unterthanen über die Gerechtigkeit der Kriege ihrer Oberherren kein richterliches Urtheil fällen, oder ihnen darzu den Beyſtand und Gehorſam verſagen; zumahl da bekannt iſt, daß man auch in den gewöhnlichen Manifeſten nicht alle zureichenden Urſachen zum Kriege zu ſetzen pflegt, weil es die Klugheit nicht leidet, die Geheimniſſe des Staats allzuſehr zu entdecken; oder weil auch vielleicht die Rechtmäßigkeit des Krieges gar aus den Grundſätzen von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe herzuholen iſt, welche aber viel zu ſchwer und zu weit-

läuftig ſind, als daß ſie ſich in einem Maniſeſte zulänglich ſolten ausführen laſſen.

§ 642.

Weil aber die Regenten gleichwohl ihre Rechte misbrauchen können, dadurch ſie ſich denn in bloß äuſſerliche § 389 verwandeln; ſo ſcheinet es, als wenn man hierdurch die Unterthanen wieder ihr eigenes Gewiſſen verbände, bloß äuſſerliche Pflichten den innerlichen vorzuziehen § 383, welches, wenn nicht neue Gründe hinzukämen, eine Sünde wieder Gott wäre. Allein dieſes wird vermieden, wenn man die Pflicht der Unterthanen über die Thaten ihrer Regenten nicht zu urtheilen durch folgende Cautelen erkläret und eingeſchräncket, welche ſich aus den Gründen der Verbindlichkeit herleiten laſſen. Wie weit ſich, dieſe Pflicht erſtrecke.

§. 643.

Man verwirre 1) nicht das bloſſe Nichtgehorchen mit dem gewaltſamen Wiederſtreben. Denn wo man auch zu jenem befugt iſt, da iſt man deswegen zu keinem Aufruhre berechtiget, weil ſonſt die Majeſtät niemals ſicher wäre. 2) Wenn man gleich beſſere Mittel wüſte, dadurch das gemeine Beſte befördert würde; ſo iſt man doch nicht befugt, wieder den Befehl der Obrigkeit dieſelben anzuwenden. Denn wir maßten uns ſonſt ein Amt an, welches Specialregeln.

uns nicht aufgetragen iſt, und darzu wir keine ſubjectiviſche Verbindlichkeit oder Befugniß § 416 hätten, und wodurch wir gleichwohl die nöthigſten Mittel der gemeinen Wohlfahrt unſicher machten. 3) Wo wir zweifelhaft ſeyn müſſen, ob wir auch alle Umſtände überſehen, daraus die Gründe und die Rechtmäßigkeit des Verfahrens der Regenten beurtheilet werden müſten, da ſind wir ſchlechterdings zu gehorchen ſchuldig. 4) Wo es ſehr wahrſcheinlich oder gewiß iſt, daß wir eine Unbilligkeit oder Thorheit in dem Verfahren der Regenten zureichend einſehen, oder daß die Gründe eines bürgerlichen Geſetzes auf unſere individual Umſtände ſich nicht ſchicken, da ſind wir zwar im Gewiſſen befugt, das Befohlne zu unterlaſſen, wenn es nur ohne aufrühriſche Wiederſetzung und auch ſonſten ohne Furcht eines gröſſern Schadens geſchiehet, nemlich daß wir nicht etwan andere ärgern, oder verführen. Jedoch weil die Regenten vermöge ihres wohlgegründeten äuſſerlichen Rechts auf die Erfüllung ihrer Verordnungen zu dringen befugt ſind § 395; ſo müſſen wir uns auch, daferne unſer Ungehorſam offenbahr wird, gedultig gefallen laſſen, uns den bürgerlichen Strafen zu unterwerfen. 5) Wo es gewiß iſt, daß wir durch Gehorſam gegen einen obrigkeitlichen Befehl unſern nothwendigen Pflichten zuwieder handeln würden;

den; ſo iſt es ausgemacht, daß wir durch⸗aus nicht gehorchen dürfen § 618, ob wir gleich auch nicht befugt ſind, uns gewalt⸗ſam zu wiederſetzen, ſondern das daher ent⸗ſtehende Unglück als ein göttliches Ver⸗hängniß ertragen müſſen. Z. E. Die er⸗ſten Chriſten thaten recht, daß ſie die Ver⸗folgungen über ſich ergehen lieſſen, aber den ungerechten Befehlen der heydniſchen Kay⸗ſer dennoch nicht gehorcheten.

§ 644.

Wenn die Regenten der Maje⸗ſtätsrechte wiederum verluſtig werden kön⸗nen.

Weil die Majeſtät urſprünglich durch Pacte erlanget wird, oder doch als alſo erlanget angeſehen werden muß § 629; welche Pacte aber die Pflicht das gemeine Wohl zu beſorgen entweder als eine aus⸗drückliche, oder doch als eine ſtillſchweigen⸗de Bedingung in ſich ſchlieſſen § 630: ſo iſt es auch nicht unmöglich, daß die Ma⸗jeſtät, wenn die Bedingungen des Pactes nicht erfüllet werden, wiederum verlohren gehen, und die Verbindlichkeit der Unter⸗thanen aufhören kann. Jedoch weil man den Regenten Fehler zu gut halten muß § 640, und die Sicherheit des Reiches er⸗fordert, daß man nicht leicht eine Ver⸗änderung verhänge, zumahl da bekannt iſt, wie viel unruhige Köpfe nach der Oberherr⸗ſchaft zu ſtreben pflegen: ſo müſſen die Ver⸗brechen ſehr groß und offenbahr ſeyn, und den Nutzen, welchen man von den weltli⸗

chen Reichen hat, überwiegen, wenn um derſelben willen dem Regenten die Majeſtätsrechte ſollen genommen werden können. Und dennoch folgt auch alsdenn auf Seiten der Unterthanen noch kein Recht daraus, ihre ehemahligen Regenten am Leben zu ſtrafen, weil ſie ja nicht die Obrigkeit derſelben, ſondern die Regenten im Stande der Natur ſind. Durch die Lebensſtrafe der ehemahligen laſterhaften Regenten wird doch vor den zugefügten Schaden keine wahre Erſetzung erlanget. Hingegen zur Warnung anderer laſterhaften, Exempel der Strafe zu ſtatuiren kommt niemanden, als den bürgerlichen Obrigkeiten zu. Ferner weil die Pacte der Regenten nicht mit einzelnen Perſonen, ſondern mit dem gantzen Volcke geſchloſſen waren; ſo darf auch die Gewaltthätigkeit, wodurch ein Regente von ſeinem Amte abgeſetzet wird, nicht von einzelnen Perſonen, oder von einem geringen Theile des Volckes geſchehen. Es wird das gantze Volck, oder die Repräſentanten deſſelben, oder wenigſtens der gröſte Theil deſſelben darzu erfordert, gleichwie man nemlich auch in andern Geſellſchaften durch die meiſten Stimmen zu beſchlieſſen pflegt. Wenn in gantz auſſerordentlichen Fällen und bey einer augenſcheinlichen unerhörten Tyranney und gäntzlichen Unterdrückung des Volckes ein einzelner Held den Anfang zur Rettung des gemeinen Beſten macht,

wel-

welchem ſein Muth und ſeine Geſchicklichkeit eine ſubjectiviſche Befugniß darzu giebt, dergleichen z. E. die Maccabäer thaten: ſo gehöret ſolches nicht zur Regel, ſondern wegen der auſſerordentlichen Umſtände zur Ausnahme. Es iſt ordentlicher Weiſe zu bedencken, daß man ſich an dem menſchlichen Geſchlechte faſt durch nichts mehr verſündigen könne, als wenn man die ihnen ſo unentbehrliche Heiligkeit der Majeſtät antaſtet.

§ 645.

Wie die Majeſtätsrechte getheilet werden können.

Endlich iſt noch zu mercken, daß die Majeſtätsrechte entweder einer oder etlichen Perſonen gantz können aufgetragen, oder zwiſchen dieſelben und das Volck, oder die Repräſentanten des Volckes getheilet ſeyn. Daher flieſſen auch in den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und Unterthanen gegen einander allerhand Unterſchiede, welche iedesmahl aus der determinirten Art und Weiſe, wie die Majeſtätsrechte getheilet worden, zu beurtheilen ſind. So lange ſchreibet man einer Perſon oder einem Collegio eine wahre Majeſtät zu, ſo lange ſie das, was ſie zu dem gemeinen Beſten verordnet, in ihrem eigenen Nahmen und mit independenter Autorität thut § 621.

* *

Das XI Capitel.

Von den Pflichten und Befugniſſen freyer Völcker gegen einander.

§ 646.

Was das Völckerrecht, und woraus es zu beurtheilen iſt.

Freye Völcker haben gegen einander keine andern Pflichten und Befugniſſe, als welche das natürliche Recht im Stande der Natur lehret, und welche wir Cap. I-IX erkläret haben. Nemlich iedwedes freyes Volck ſtellet eine einzige moraliſche Perſon vor, deren Pflichten und Befugniſſe durch diejenigen, welche unter ihnen die Majeſtät haben, verwaltet werden. Die Pflichten und Befugniſſe der Völcker gegen einander werden das **Völckerrecht** genennet. Man darf alſo um daſſelbe zu erkennen, nur die erklärten Lehren des Rechtes der Natur auf freye Völcker insonderheit appliciren. Weil aber bey der Application deſſelben aus dem Zuſtande gantzer Völcker einige beſondere Determinationen entſtehen; ſo haben wir dieſelben in dieſem Capitel zu erklären.

§ 647.

Alle freye Völcker haben einerley Recht.

Weil erſtlich freye Völcker allerſeits im Stande der Natur ſind: ſo haben ſie auch alle, ſie mögen groß oder klein ſeyn, einer-

 ley

ley natürliche Rechte, obwohl ihre Regenten in Abſicht auf die unterſchiedenen Regierungsformen und auf die Gröſſe des Staates mancherley Nahmen bekommen, und unterſchiedene Würde haben. Weil ſie dahero allerſeits befugt ſind, in Beurtheilung ihrer Pflichten und Rechte ihrem eigenen Urtheile zu folgen § 602: ſo darf ſich keines über das andere zum Richter aufwerfen, dabey aber doch iedwedes das Recht behält, nach ſeinem Gutbefinden mit andern in Bündniß zu treten, und dem Unterdrückten zu helfen, wie ſolches im Stande der Natur auch einzelne Perſonen thun können.

Keines darf ſich über das andere zum Richter aufwerfen.

§ 648.

Es entſtehen alſo alle Verbindlichkeiten freyer Staaten gegen einander entweder aus den **allgemeinen Verbindlichkeiten des natürlichen Rechtes**, oder **aus Pacten**. Hingegen bloſſe Gewohnheiten der Völcker machen an ſich kein wahres Völckerrecht aus, ob ſie gleich zuweilen als ſtillſchweigende Umſtände der Contracte präſumiret werden können § 630.

Die Pflichten der Völcker entſtehen aus dem Rechte der Natur oder aus Pacten.

§ 649.

Es erfordern auch die allgemeinen natürlichen Geſetze manchmahl eine beſondere Application, wenn man ſie zur Beurtheilung der Pflichten und Rechte gantzer Völcker anwendet. Es giebt nemlich Dinge, welche

Wie das Recht der Natur bey gantzen Völckern bisweilen eine beſondere Application fordert.

welche in dem bloſſen Stande der Natur keines Eigenthums fähig wären, bey welchen aber doch im Stande der Republicken ein Eigenthumsrecht ſtatt findet, weil ſich nemlich ohne das Eigenthumsrecht derſelben auch das Eigenthum derjenigen Dinge, welche im Stande der Natur deſſen fähig ſind, nicht ungehindert ausüben läßt § 423, 523. Nach dieſer Regel iſt zu entſcheiden, wieferne nach dem Recht der Natur das Meer, oder die Flüſſe eines Eigenthums fähig ſind. Daß man aber deswegen manchmahl auch auf die vorbeyfahrenden Schiffe einen Tribut leget, läßt ſich aus dem Rechte der Natur nicht anders als alſo rechtfertigen, daß diejenigen, welche ihn fordern, auch die Verbindlichkeit auf ſich nehmen, die Sicherheit der Schiffahrt zu vertheidigen, worzu ſie als die nächſten Nachbarn am geſchickteſten ſind.

§ 650.

Es giebt mancherley Pacte zwiſchen Völckern.

Die Pacte, welche gantze Völcker unter einander ſchlieſſen, werden nach Beſchaffenheit der Sache mit mancherley Nahmen benennet. Sie können auch durch Eydſchwüre beſtätiget werden. Weil aber in dem Weſen derſelben daraus kein Unterſchied folget: ſo haben wir uns in dem allgemeinen Völckerrechte dabey nicht aufzuhalten.

§ 651.

Freye Völcker haben

Weil freye Völcker im Stande der Natur

tur ſind; ſo haben ſie auch die Befugniß, ihre vollkommenen Rechte von einander zu erzwingen, §400, 459; dargegen andere auch das Recht haben, wenn ſie die Gewalt vor unrecht halten, ſich nach ihrem Gutbefinden zu vertheidigen. Derjenige Zuſtand, da man ſeine Anforderungen im Stande der Natur durch äuſſerliche Gewalt ausführet, heißt der **Krieg.** Hieraus entſtehet die Befugniß freyer Völcker, **rechtmäßige Kriege** zu führen, welche diejenigen, ſo unter ihnen die Majeſtätsrechte haben, im Nahmen des gantzen Volckes verwalten. Weil ſich auch nach eingeführten Republicken niemand als gantze Staaten, oder die ſie vorſtellende Regenten im Stande der Natur befinden; ſo kommt auch niemanden, als ihnen das Recht zu, Krieg zu führen. Der Krieg iſt entweder bellum offenſivum, da man einen andern durch wircklichen Angriff nöthiget, unſere vorenthaltene Rechte uns zuzugeſtehen, oder den zugefügten Schaden zu erſetzen; oder bellum defenſivum, da man ſich nur in dem Beſitze ſeiner Rechte vertheidiget. Ferner iſt der Krieg entweder ein ſolcher, den man ſeiner eigenen Angelegenheiten wegen führet; oder ein ſolcher, wodurch man andern zu Hülffe kommt, welche entweder Bundsgenoſſen ſind, oder gegen welche man ſonſt eine Verbindlichkeit, z. E. der Anverwandtſchaft oder der Danckbarkeit

Das Recht Krieg zu führen.

Wem das Recht Krieg zu führen zukömmt.

Wie vielerley der Krieg iſt.

Eine andere Eintheilung

barkeit hat, oder welche man um ſeines eigenen Vortheiles willen, oder aus Liebe zur Billigkeit nicht unterdrücken laſſen will.

§ 652.

Ein rechtmäßiger Krieg iſt keine Art der Selbſtrache.

Der Grund der Befugniß zum Kriege iſt alſo dieſer, weil er das einzige Mittel iſt, die Rechte und Pflichtleiſtungen der Völcker gegen einander zu behaupten, § 400. Hieraus laſſen ſich folgende Hauptſätze herleiten: 1) Ein rechtmäßiger Krieg iſt keine Art der Selbſtrache, als welche auch im Stande der Natur unerlaubt iſt § 441; ſondern er iſt nur ein unvermeidliches Mittel, ſeine Rechte, oder die Rechte anderer, welchen man helfen will, ietzo zu behaupten, und ins künftige in Sicherheit zu ſtellen § 442. 2) Der Zweck des Krieges iſt der Friede; der Krieg ſelbſt aber ein dem menſchlichen Geſchlechte wiedernatürlicher Zuſtand. 3) Der Krieg darf nur über Verweigerung vollkonmener Rechte und Pflichten geführet werden, und auch der Schade, auf deſſen Erſetzung man durch Krieg dringen darf, muß aus der Verletzung vollkommener Rechte und Pflichten entſtanden ſeyn. Denn auſſer dem iſt man auch im Stande der Natur nicht befugt, Gewalt zu gebrauchen, § 385, 392, 459 ꝛc.

Der Zweck des Krieges iſt der Friede.

Der Krieg darf nur über vollkommene Rechte und Pflichten geführet werden.

§ 653.

Der Krieg iſt nur um

4) Der Krieg darf nicht als nur um ſehr wichtiger Urſachen willen ſtatt finden,

und

und doch nur im äuſſerſten Nothfalle, weil allezeit dabey ſehr groſſer Schade und Unordnung verurſachet wird. Jedoch iſt die Wichtigkeit der Urſachen zum Kriege nicht aus dem gemeinen Werthe der Dinge, darüber er angefangen wird, alleine, ſondern hauptſächlich aus der Größe der Gefahr der gemeinen Sicherheit, und der Befugniſſe eines Landes überhaupt zu ermeſſen. Es iſt auch der Nothfall nicht alſo zu verſtehen, als ob man allezeit ſchon müſte ſeyn angefallen worden, ſondern er iſt aus der Klugheit zu beurtheilen. 5) Niemahls darf ein Krieg ohne vorhergegangenen Verſuch einer friedlichen Beylegung der Streitigkeiten angefangen werden, da man dieſelben durch Unterhandlung, oder durch Erwehlung eines Mittlers oder Schiedsrichters auszumachen ſucht. Denn ſo lange man die Güte noch nicht verſuchet hat; ſo kan man nicht ſagen, daß die Schärfe das einzige Mittel ſey, ſein Recht auszuführen. Hingegen wenn dieſe Regel gehörig beobachtet worden; ſo iſt die formale Ankündigung des Krieges etwas zufälliges, ob ſie gleich ordentlicher Weiſe erfordert wird.

wichtiger Urſachen willen und im äuſſerſten Nothfalle gerecht. Erläuterung.

Der Krieg ſoll nicht ohne vorhergegangenen Verſuch einer friedlichen Beylegung geführet werden.

§ 654.

6) Die kriegenden Theile ſind ſchuldig, ſo wenig Gewalt als möglich zu gebrauchen, ſo wenig Unordnung und Schaden

Der Krieg ſoll ſo wenig Schaden als möglich anrichten, und ſobald als möglich ge-

den, als möglich anzurichten, und den Krieg auch ſobald als möglich, zu endigen. Denn ſonſt würde das natürliche Recht ohne Urſache übertreten § 409. Es muß auch keine andere als ſolche Gewalt gebrauchet werden, welche ihrer Natur nach geſchickt iſt, eine Genugthung von andern zu erzwingen. Hieraus läßt ſich abnehmen, wie lange im Kriege mit dem Gebrauche der Gewalt fortgefahren werden dürfe, nemlich ſo lange es die Verthridigung und Behauptung wohlgegründeter Rechte, ingleichen die Sicherheit derſelben aufs zukünftige erfordert, und ſo lange auch nicht die Fortſetzung des Krieges dem Reiche ſelbſt gröſſern Schaden verurſachet, als man Nutzen davon hoffen kann. Ferner läßt ſich auch daraus beurtheilen, was vor Arten von Gewalt gebrauchet werden dürfen. Vielmahl iſt es an bloſſen Repreſſalien genug. Wo es aber die Noth erfordert; ſo kann man freylich nicht anders als auf Tod und Leben gehen, und dem Feinde Schaden thun, wo man nur kann. Jedoch kommt es auch darauf an, worüber der Krieg geführet wird. Streitet man nur über die Herrſchaft über ein Land, oder will nur billige Anforderungen gewiſſer Dienſtleiſtungen, oder eine billige Genugthuung vor die Beleidigungen erzwingen; ſo iſt die ietzo unter wohlgeſitteten Völckern eingeführte Art zu kriegen der Natur ſehr gemäß

endiget werden.

Wie lange man den Krieg fortſetzen darf.

Was vor Gewalt im Kriege ſtatt findet.

Unterſchied derſelben bey unterſchiedenen Kriegen.

gemäß, da man nemlich gegen niemanden Gewalt braucht, als wer ſich zur Wehre ſetzt, und auch die Städte und Länder nicht verwüſtet. Muß man ſich aber wieder den ungerechten Anfall ſolcher Völcker vertheidigen, welche auf unſern gäntzlichen Untergang umgehen; ſo erſtrecket ſich auch das Recht Gewalt zu gebrauchen viel weiter

§ 401. Man kann auch daraus den Grund leicht einſehen, warum es unter wohlgeſitteten Völckern vor ſchändlich und infam gehalten wird, wenn man ſeinen Feind durch Gift oder Meuchelmörder umbringet. Denn ſolche Gewalt iſt ihrer Natur nach nicht geſchickt, zur Erzwingung der verlangten Rechte unter Völckern gebrauchet zu werden. Denn ſolchergeſtalt gehet man nicht nur auf den völligen Ruin der Hauptperſonen, und brauchet eine ſolche Gewalt, welcher ſie nicht entgegen ſehen und ſich zum Ziele legen konnten, wenn ſie gleich gewollt hätten; ſondern es verlieren auch die Regenten ſelbſt, wenn ſie es nicht einem iedweden andern Volcke recht machen können, welches doch ordentlicher Weiſe nicht angehet, ſogleich alle Sicherheit ihrer Perſon, weil ſich ein Herr vor Gift und Beſtechungen treuloſer Bedienten nimmermehr genug in acht nehmen kann. Hingegen kann man ſich wohl der Kriegesliſt, der Spionen, oder wenn man Gelegenheit findet, der Verrätherey bedienen. Denn das

Warum man es vor ſchändlich hält, ſich des Giftes und der Meuchelmörder zu bedienen.

Ob man ſich der Kriegesliſt, Spione und Verrätherey bedienen darf.

das erſte gehöret beydes mit zu den ordentlichen Mitteln der Klugheit. Was aber das letztere anlangt; ſo iſt es im Kriege einmahl nicht zu vermeiden, daß man ſich nicht auch des Dienſtes der Ungewiſſenhaften bedienen müſte, dabey man ihnen die Verantwortung ihrer Thaten ſelbſt überläßt. Genug daß wir von einem Mittel reden, welchem der andere durch Klugheit zuvor kommen kann, und wo er auch ſolches nicht kann, welches doch nicht die Perſon der Regenten überhaupt der Sicherheit ihres Lebens beraubet.

§ 655.

Neutrale Staaten ſollen nicht beunruhiget werden.

7) Wenn ein Volck mit dem andern in Krieg verwickelt iſt; ſo iſt es deswegen nicht befugt, andere neutrale Staaten, wieferne ſie die Neutralität beobachten, zu beunruhigen. Was man von denſelben nothwendig brauchet, muß nicht nur bezahlet, ſondern auch ohne dringende Noth nicht einmahl mit Gewalt gefordert werden.

§ 656.

Die im Kriege geſchloſſenen Pacte müſſen gehalten werden.

Weil der Zweck des Krieges die Wiederherſtellung des Friedens iſt; ſo kann man daraus noch ferner ſchlieſſen, 8) daß die Pacte, welche während des Krieges geſchloſſen worden, z. E. der Waffenſtillſtand, eben ſowohl als diejenigen, welche zur Friedenszeit gemacht worden, genau gehalten werden müſſen. Denn ſonſt fällt alle Mög-

lichkeit

lichkeit hinweg, zur endlichen Beylegung des Streites zu kommen, ingleichen unnöthigen Schaden und Unordnung zu verhüten. Ob man dahero gleich im Kriege das Recht hat, durch Kriegesliſt und falſche ausgeſtreuete Gerüchte den Feind ins Netz zu locken, weil präſumiret wird, daß die Befugniß, welche man durch Krieg ausführet, und daran einem gantzen Staate gelegen iſt, gar ungleich gröſſer als die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen den Feind ſey § 425; ſo darf man doch den Feind nicht dadurch betrügen, daß man ſein gegebenes Wort nicht halte, z. E. daß man gegebene Päſſe oder geſchloſſene Capitulationen nicht reſpectiren wolte. 9) Räuberiſche und beſtändig kriegende Völcker iſt man berechtiget nicht zu dulden, ſondern wer die Macht darzu in Händen hat, iſt befugt, auch ohne ihm beſonders gegebene Urſache dieſelben unter das Joch zu bringen. Denn weil ſie ihr Recht der natürlichen Freyheit zur Ungerechtigkeit misbrauchen; ſo höret es dadurch auf § 401. Wer ſolche Völcker unter das Joch bringt, erweiſet dadurch dem menſchlichen Geſchlechte einen groſſen Dienſt; und wenn er die Macht und Gelegenheit darzu hat, dem unglücklichen Nachbar ſolcher Völcker hierdurch zu ſtatten zu kommen; ſo hat er eine ſubjectiviſche Befugniß dazu.

Räuberiſche Völcker darf man unter das Joch bringen.

§ 657.

Welche Kriege unrechtmäßig ſind.

Es kan demnach ein Krieg in Anſehung gar vieler Umſtände ungerecht ſeyn. Er kan es ſeyn, in Anſehung der Urſache, wenn dieſelbe nicht rechtmäßig oder nicht genugſam iſt; ferner in Anſehung der Art und Weiſe, wie er geführet wird, wenn mehr Gewalt als nöthig, oder ſchlechterdings unrechtmäßige Gewalt gebrauchet wird; ingleichen wenn die Pacte nicht gehalten werden; Endlich in Anſehung des Endzweckes, wenn er nur auf Schaden, Erweiterung der Gräntzen und gäntzliche Unterdrückung des andern Staates abgeſehen iſt, oder aus Rachgier geführet wird.

§ 658.

Was durch Krieg erlanget wird, gehöret dem gemeinen Weſen.

Weil nur ſolche Perſonen, welche ſich im Stande der Natur befinden, und alſo nach eingeführten Republicken nur diejenigen, welche die Majeſtätsrechte haben, Krieg führen dürfen § 651: So bekommen im Kriege nicht etwan die Soldaten, oder andere Unterthanen, das Recht zu rauben, zu plündern, u. ſ. f. auſſer nur, wie ferne ſolches von ihren Regenten ihnen anbefohlen, oder erlaubet wird. Auſſer dem wird das, was im Kriege erlanget wird, nicht den Privatperſonen, ſondern dem gemeinen Weſen erworben.

§ 659.

Ob der Krieg auf beyden Seiten gerecht ſeyn kann.

Weil unter den kriegenden Theilen iedweder Recht zu haben ſich völlig einbilden kann

kann; und gleichwohl im Stande der Natur iedweder ſeinem eignen Urtheile, iedoch mit unpartheyiſcher Vorſichtigkeit, zu folgen befugt iſt: ſo kann der Krieg vielmahl auf beyden Seiten gerecht ſeyn, ob gleich freylich der Wahrheit nach in iedwedem beſondern Puncte nur ein Theil Recht haben kann. Dieſe eingebildete innerliche Gerechtigkeit des Krieges iſt mit der bloß äuſſerlichen nicht zu verwirren, welche nur darinnen beſtehet, daß ſich die kriegenden Theile wircklich im Stande der Natur befinden. Auch die bloß äuſſerliche Gerechtigkeit iſt ſelbſt bey dem unrechtmäßigſten Kriege doch nicht ohne alle Wirckung, weil man einem, der im Stande der Natur iſt, nicht befugt iſt, ſein eigenes Gutdüncken, als einen richterlichen Ausſpruch aufzudringen. Daher, wenn nur ein freyer Staat nicht beſtändigen Krieg wieder die andern Völcker führet; ſo darf man doch bey einem ungerechten Kriege ſeine Soldaten nicht als Räuber und Delinqventen, ſondern man muß ſie als Kriegsgefangene tractiren, wenn man ſich ihrer bemächtiget.

Was aus der äuſſerlichen Gerechtigkeit des Krieges folget.

§ 660.

Endlich haben wir hier bey der Lehre von Kriegen die beyden Sätze nochmahls zu wiederhohlen, welche ſchon im vorigen bey anderer Gelegenheit erwieſen worden. Nehmlich erſtlich müſſen die zu Endigung des

Die zu Endigung des Krieges gemachten Pacte müſſen gehalten werden, wenn ſie

gleich erzwungen worden.

des Krieges gemachten Pacte gehalten werden, wenn ſie gleich erzwungen worden § 508. Denn der Krieg hat keinen andern Zweck, als den Frieden zu erzwingen, und die Entſcheidung des Kriegsglückes als eine rechtliche Entſcheidung anzuſehen. Daher würde er aufhören, ein Mittel zu ſeinem Zwecke zu ſeyn, und mithin ſeine Rechtmäßigkeit verlieren, der Friede aber niemahls eine dauerhafte Sicherheit haben, wenn nicht ſolche Pacte, die durch Krieg erzwungen worden, gültig ſeyn ſollten. Es kann zwar in gantz auſſerordentlichen Fällen eine Ausnahme vorkommen, wo das Unrecht gar zu unſtreitig und offenbar, und die Beleidigung allzu groß iſt, und die nothwendigen Mittel der Zufriedenheit wegnimmt, z. E. wenn ſie mit Sclaverey verknüpft iſt. Dieſe hindern aber die Allgemeinheit der Regel nicht, weil alsdenn das Recht, von dem Friedensſchluſſe abzuweichen, aus den Grundſätzen von Entſcheidung ſtreitender Pflichten iedesmahl beſonders dargethan werden muß. Ferner iſt ein gerechter Krieg auch ein rechtmäßiges Mittel, ein Eigenthumsrecht über eine Sache § 532, ingleichen die Herrſchaft über ein Volck § 629 zu erlangen. Denn ſonſt würde ſich der bekriegte Theil entweder nicht zum Ziele legen, wenn er wüſte, daß er am Ende doch alles wieder bekommen müſte; oder der kriegende Theil würde genöthiget wer-

Ein gerechter Krieg iſt ein rechtmäßiges Mittel, das Eigenthumsrecht und die Herrſchaft zu erlangen.

werden, das Land des andern bloß zu verwüſten, da denn die Unterthanen ohne Noth unglücklich gemachet würden. Hingegen iſt es ungegründet, wenn man das Recht, durch Krieg zum Eigenthum oder zur Herrſchaft zu gelangen, daraus herleiten will, weil der Sieger die Ueberwundenen auch gar hätte umbringen können; daher dieſelben ihr Leben als eine Wohlthat von ihm anzuſehen, und ſich um ſo viel weniger zu weigern hätten, ſich ſeiner Herrſchaft zu unterwerfen. Denn es iſt ganz falſch, daß der Sieger die Ueberwundenen, welche er hernach beherrſchet, umzubringen berechtiget geweſen ſey, § 654. In dem natürlichen Völckerrechte aber iſt bloß von dem Rechte, nehmlich von dem moraliſchen, nicht von dem phyſicaliſchen, Vermögen die Rede.

Wiederlegung eines unrichtigen Grundes.

§ 661.

Weil zu Schlieſſung der Pacte unter den Völckern ſo wohl in Krieges- als Friedens-Zeiten Unterhändler nöthig ſind, welche ein Staat an den andern ſchicket; ſo entſtehen daraus die Geſandtſchaftsrechte. Wir müſſen hier den Nahmen eines Geſandten in ſo weitem Verſtande nehmen, daß wir dadurch eine iede Perſon anzeigen, welche im Nahmen eines Staates an einen andern geſchicket wird, in der Abſicht, öffentliche Angelegenheiten zu beſorgen. Denn ſo wohl die Würde des Staates als des Geſandten kan in den allgemeinen Geſandtſchafts-

Grund der Geſandtſchaftsrechte.

Was Geſandte ſind.

ſchaftsrechten, welche ihren Grund in dem natürlichen Völckerrechte haben, nichts verändern.

Geſandten ſollen genugſam mit Vollmacht verſehen ſeyn.

§ 662.

Die Geſandten müſſen demnach zu ihren obhabenden Verrichtungen genugſam autoriſiret ſeyn, welches durch Creditive oder Vollmachten geſchiehet. Dieſelben können mehr oder weniger ſpecial ſeyn, nachdem es der Zweck der Geſandtſchaft mit ſich bringt. Und ſo fern dahero die Geſandten mit Vollmacht verſehen geweſen ſind, oder alſo richtig haben präſumiret werden müſſen; ſo ſind auch die Principalen ſchuldig, dasjenige, was durch ſie geſchloſſen worden, genehm zu halten, und allenfalls, dafern die Geſandten ihre Privatinſtruction übertreten haben, die Genugthuung von ihnen ſelbſt zu fordern.

Wenn die Principalen die Unterhandlung derſelben gut heiſſen müſſen.

Die Geſandten kommen nicht unter die Jurisdiction des Landesherrn an welchen ſie geſchicket worden.

§ 663.

Ein Geſandter kommt, in wieferne er dergleichen iſt, und davor erkannt wird, nicht unter die Gewalt desjenigen Regenten, an welchen er geſchicket wird. Nehmlich obwohl ſonſten ein Regente eine Jurisdiction über alle diejenigen bekommt, welche ſich in ſeinem Lande aufhalten, wenigſtens, ſo lange ſie ſich darinnen aufhalten, dergeſtalt, daß er dieſelben, daferne ſie den Geſetzen nicht gemäß leben, zur Strafe ziehen kann § 629: ſo iſt doch ſolches von den Geſandten nicht zu verſtehen, ſondern der Zuſtand ihrer Gerichtsbarkeit bleibet nach wie vor, ungeach-

ungeachtet ſie ſich ietzo in dem Gebiete desjenigen Herrn, an welchen ſie geſchicket worden, befinden; in Anſehung ihrer Geſandſchaftsgeſchäfte aber bleiben ſie lediglich unter der Jurisdiction ihres Principals, von welchem ſie geſchicket worden. Denn es würde ſonſten aller Zweck und alle Sicherheit der Geſandtſchaften aufhören. Wenn dahero Cajus einen von ſeinen Unterthanen an Titium ſchicket: ſo iſt er doch weder in privat- noch öffentlichen Geſchäften unter der Jurisdiction Titii, ſondern auch die Privatverbrechen, welche er in Titii Reiche begeht, müſſen an Cajum berichtet, und ihm zur Beſtrafung überlaſſen werden. Denn obgleich Cajus ſonſten auch über alle Fremde, die ſich in ſeinem Reiche aufhalten, ein Recht der Jurisdiction bekommt; ſo darf er ſich doch deſſelben bey dieſen Umſtänden nicht anmaſſen, weil er ſich an der Perſon des Geſandten vergreiffen müſte, wodurch die Geſchäfte der Geſandtſchaft ſelbſt in Unſicherheit kämen. Es iſt aber zu erwegen, daß an der Sicherheit der Geſandtſchaften mehr gelegen ſey, als der Nutzen austragen kann, welchen man von der Beſtrafung eines Privatverbrechens in ſo auſſerordentlichen Individualfällen erwarten könnte. Wäre aber der Geſandte ein Unterthan Titii, oder gar eines dritten, Sempronii; ſo iſt er nur in denen zur Geſandtſchaft gehörigen Stücken nicht in der Bothmäßigkeit Titii, wenn er ihn einmahl

als Geſandten erkannt hat. Hingegen in ſeinen Privatgeſchäften, welche die Geſandtſchaft nichts angehen, gehöret er unter ſeinen wahren Oberherrn. Z. E. man kan ihn bey demſelben verklagen, wenn er einen Contract nicht hält. Jedoch verſtehet ſich auch leichte die Einſchränckung des behaupteten Satzes: wenn nemlich der Geſandte in dem Reiche ein Verbrechen wieder den Staat begienge, ſo verlöhre er dadurch alle ſein Geſandſchaftsrecht und käme unter die Gerichtsbarkeit deſſelbigen. Denn ſonſt würde man eine ſolche Freyheit der Geſandten behaupten, wodurch ſelbſt die innerliche Sicherheit des Staates, an welchen ſie geſchicket werden, hinfiele, welches keinem Staate zugemuthet werden kann. Jedoch wird dieſe Befugniß öfters durch die Pflichten der Gefälligkeit überwogen, wenn vermuthet werden kann, daß der Principal an dem Verbrechen ſeines Geſandten nicht Theil nehme, und denſelben auf Verlangen ſelbſt beſtrafen oder zur Strafe ausliefern werde. Denn alsdenn iſt es eine Gefälligkeit, welche dem Geſandtſchaftsrechte ſehr vorträglich iſt, wenn der Geſandte auch in dieſem Falle ſeines Principals eigener Beſtrafung überlaſſen wird.

Einſchränckung dieſes Satzes.

§ 664.

Was vor Eigenſchaften an einer Perſon, welche der Geſandtſchaftsrechte

Die Geſandten müſſen ſowohl an ſich keine Eigenſchaften haben, welche ſie zu ihrem Poſten untüchtig machen, als auch von ſolchen Principalen geſchicket werden, welche

welche im Stande der Natur ſind, und alſo das Recht haben, ſolche Geſandte, als diejenigen ſeyn ſollen, von denen wir ietzo handeln, zu ſchicken. Daher darf man nicht ſolche Leute zu Geſandten wehlen, welche in dem Reiche, dahin ſie geſchicket werden, ſchon zuvor Verbrechen begangen haben, zumahl, wenn es gar öffentliche Verbrechen wieder den Staat ſeyn ſolten. Denn dadurch würde man nur verurſachen, daß Laſter ungeſtraft blieben; oder wenn die Verbrechen öffentlich geweſen wären, ſo würde man gar der unmittelbahren Sicherheit weltlicher Reiche Eintrag thun. In beyden Fällen würde auch dem Geſandten der Credit, den er haben ſoll, benommen. Ein ſolcher Geſandter müſte entweder zurücke geſchicket werden, oder er käme nach Befinden gar in die Gewalt desjenigen, an welchen er geſchicket wird. Räuber, Rebellen oder andere Privatperſonen können dahero keine Geſandten ſchicken, welche die beſchriebenen Rechte hätten, ob es gleich manchmahl die Klugheit erfordert, dergleichen anzunehmen, ohne ſie zu beſchädigen, z. E. bey bürgerlichen Kriegen.

fähig ſeyn ſoll, erfordert werden.

§ 665.

Da die Geſandten ein ſo nothwendiges Mittel ſind, die Geſelligkeit unter den Völckern zu erhalten; ſo ſoll ſich ordentlicher Weiſe kein Staat weigern, Geſandten von dem andern anzunehmen, ob er gleich befugt

Ein Volck ſoll ſich nicht weigern, Geſandten von dem andern anzunehmen.

iſt, dieſe oder jene Perſon, welche ihm nicht anſtehet, nicht davor zu erkennen, ſondern zurücke zu weiſen. Die Geſandtſchaftsrechte behalten ihre Gültigkeit auch eben ſowohl im Kriege, weil ſie zu Schlieſſung der Pacte und Wiederherſtellung des guten Vernehmens unentbehrlich ſind. Doch kann man kriegenden Theilen nicht zumuthen, daß ſie Geſandten von ihrem Feinde beſtändig um ſich haben und bey ſich behalten ſollen, weil ſie dieſelben alsdenn als Spionen anſehen müſten. Weil die Geſandten öffentliche Perſonen ſind, welche in ihren Verrichtungen ihren Principal vorſtellen, und ohne Geſandtſchaften die Geſelligkeit unter den Völckern nicht beſtehen kann; ſo hat es mit der Beleidigung der Geſandſchaftsrechte gar viel zu ſagen. Aus dem Endzwecke der Geſandtſchaft erhellet auch, daß die Bothen, welche von Geſandten oder zu Geſandten geſchicket werden, ingleichen alle zur Geſandtſchaft gehörige Beamte und Bediente nach dem natürlichen Völckerrechte einerley allgemeine Geſandtſchaftsrechte zu fordern haben. Damit aber, zumahl in Anſehung der letztern, kein Streit entſtehe; ſo iſt es beſſer, alle Bediente der Geſandten von der Gerichtsbarkeit des Landesherrn, an welchen die Geſandtſchaft geſchicket wird, auszunehmen.

Wiefern die Geſandtſchaftsrechte im Kriege bleiben.

Wichtigkeit der Geſandtſchaftsrechte.

Wiefern ſich die Geſandtſchaftsrechte auch auf die Bedienten der Geſandten erſtrecken.

Ende des Rechtes der Natur.

Die Klugheits=Lehre.

Das I Capitel.
Von der Klugheitslehre überhaupt.

§ 666.

Die Klugheit iſt eine Fertigkeit eines vernünftigen Geiſtes, zu ſeinen Endzwecken tüchtige Mittel ſowohl zu erwehlen, als anzuwenden. Was die Klugheit iſt.

§ 667.

Bey Beförderung aller derjenigen Endzwecke, darzu wir eine Verbindlichkeit haben, liegt uns auch eine Verbindlichkeit zur Klugheit ob § 230. Und in dergleichen Exempeln iſt auch ein bloſſer Fehler wieder die Klugheit, welchen man aber vermeiden konnte, eine Sünde. Auſſer dem aber ſchaden wir uns durch die unterlaſſene Klugheit wenigſtens an der Erlangung unſerer erlaubten Endzwecke. Verbindlichkeit und Nutzen bey der Klugheit.

§ 668.

So bald dahero nur gewiſſe Endzwecke geſetzet werden, welche wir wollen: ſo entſtehet auch eine moraliſche Nothwendigkeit, Klugheit zu gebrauchen, daferne wir derſelben nicht verluſtig werden, oder daferne wir ſie, ſo gut als möglich, erlangen wollen. Die Erfahrung lehret, daß man ohne Klugheit Fernere Ausführung der Nothwendigkeit der Klugheit.

heit wenig oder nichts, oder zum wenigſten nichts ſicher erlangen könne; oder daß man doch mit Hülfe der Klugheit weit mehr und alles viel beſſer erlangen könne. Dasjenige, was man zuweilen durch ein blindes Glück ohne Klugheit erlanget, iſt ordentlicher Weiſe gegen dasjenige vor nichts zu achten, deſſen man durch Gebrauch der Klugheit habhaft werden kann. Durch die Klugheit wird eben der Menſch mächtiger, als andere Thiere, und zur Beherrſchung des Erdbodens geſchickt. Denn obgleich andere Thiere vermittelſt des ingenii, und Gedächtniſſes auch auf tüchtige Mittel zu ihren begehrten Objecten gar oft zu fallen pflegen: ſo können ſie doch wegen Ermangelung der Vernunft § 147 kein zuſammenhangendes Gebäude von Zwecken und Mitteln auf das Zukünftige hinaus machen, zu geſchweigen, daß ihnen die Natur auch in Anſehung des Gegenwärtigen mehr als den Menſchen lehret § 148. Hierzu kommt noch, daß, da man andere Leute vieles vor ſich thun laſſen kan, man doch niemanden an ſeiner ſtatt kan klug ſeyn laſſen, ſondern zum wenigſten die Geſchicklichkeit haben muß, die Vorſchläge anderer Leute zu beurtheilen, und die Mittel, die wir durch ihre Bemühungen erlangen, in ein zuſammenhangendes Gebäude unſerer Endzwecke zuſammen zu ordnen. Aus dieſem allen erhellet, was uns auch unſere eigene

End=

Endzwecke an ſich betrachtet, daferne wir ſie erlangen wollen, vor eine ſtarcke moraliſche Nothwendigkeit zur Klugheit auflegen, daher wir auch eine iedwede moraliſche Nothwendigkeit eines Thuns oder Laſſens, deren Grund in gewiſſen ſchon von uns vorher begehrten Endzwecken lieget, eine Verbindlichkeit der Klugheit genennet haben, § 162.

§ 669.

Nun laſſen ſich aber allgemeine Regeln geben, wie man ſich eine Fertigkeit in der Klugheit überhaupt, oder in beſondern Arten der Klugheit erwerben ſoll. Daher gar viele Klugheits-Wiſſenſchaften entſtehen können, wodurch ſo wohl die natürliche Pflicht zur Klugheit § 230 weiter beſtimmet, als auch der Erlangung unſerer erlaubten Endzwecke Vorſchub gethan wird, § 205. *Es laſſen ſich allgemeine Regeln der Klugheit geben.*

§ 670.

Und zwar tragen alle Klugheitswiſſenſchaften Regeln von dem rechten Gebrauche des Verſtandes vor, wie man ſich nehmlich deſſelben in Abſicht auf die Subordination der Mittel zu ihren Endzwecken gehörig bedienen ſolle. Und in ſo ferne enthalten die Klugheitswiſſenſchaften Regeln vor den Verſtand inſonderheit, gleichwie hingegen die übrigen moraliſchen Wiſſenſchaften Regeln vor den Willen inſonderheit, nehmlich was man wollen ſolle oder dürfe, *Wiefern dieſelben inſonderheit Regeln vor den Verſtand ſind.*

dürfe enthalten; unter welche auch die Verbindlichkeit, zur Bemühung bey ſeinen gebotenen Endzwecken alle mögliche Klugheit anzuwenden, ſelbſt mit gehöret, § 230. Die Güte der Zwecke, dazu man Mittel ſuchet oder anwendet, wird in den Klugheitswiſſenſchaften ſchon voraus geſezt, daher wir auch hier von der Klugheit allererſt hinter der Lehre von Pflichten handeln. Wenn man die Regeln der Klugheit zu böſen Endzwecken anwendet: ſo wird ſolches hernach, wie ferne man die Zwecke als böſe betrachtet, Argliſt, Hinterliſt, Betrug, u. ſ. f. genennet.

Die Güte der Zwecke wird ſchon vorausgeſetzet.

§ 671.

Was in die allgemeine Klugheitslehre gehöret.

Man kan aber in einer allgemeinen Anweiſung vernünftig zu leben nicht von der Klugheit in Anſehung aller determinirten Endzwecke, oder von der vortheilhaften Anwendung eines ieden determinirten Mittels zu allen möglichen Endzwecken handeln, weil der Umfang der ſpecialen Klugheitsregeln unendlich groß iſt, und weil dasjenige, das man bey beſondern Endzwecken zu thun hat, auch aus beſondern Wiſſenſchaften und Künſten, und aus den iedesmahligen Umſtänden der Sache abzunehmen iſt. Man hat auch bey einer gelehrten Wiſſenſchaft darauf zu ſehen, daß man nicht ſo gar gemeine Alltagswahrheiten, ich meyne, welche auch iedweder ungelehrter

durch

durch einige Aufmerckſamkeit und Erfahrung ſelbſt finden kan, mit ausführe, indem man immer noch nothwendigere Dinge zu ſagen hat. Hingegen wird wohl iedweder diejenigen Klugheitslehren in der Moralphiloſophie ſuchen, welche ſich aus der Natur der menſchlichen Seele, und aus den allgemeinen Gründen der Moralphiloſophie erkennen laſſen. Ich will demnach die Gräntzen der allgemeinen Klugheitslehre, welche ich hier abzuhandeln gedencke, alſo beſtimmen, daß ſie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, wie man ſich in der Klugheit überhaupt eine Fertigkeit erwerben, und wie man zu den allgemeinen menſchlichen Zwecken dienliche Mittel finden und anwenden ſoll, wiefern ſolches nicht aus den determinirten Umſtänden ſpecialer Materien, ſondern aus den Gründen der Lehre von der Seele, und der Moralphiloſophie überhaupt, überſehen werden kann. Die Fertigkeit aber in der Anwendung aller Klugheitsregeln kann nicht anders, als nach und nach durch viele Uebung erlanget werden.

Erklärung der allgemeinen Klugheitslehre.

§ 672.

Die allgemeinen menſchlichen Zwecke ſind entweder ſolche, welche den Privatnutzen, oder welche den gemeinen Nutzen angehen, da wir alſo die Regeln zu unterſuchen haben, welche zur Beurtheilung der dazu nöthigen Mittel dienen. Beyderley Arten

Dreyfacher Zweck der allgemeinen Klugheitslehre.

Arten ſetzen eine allgemeine Lehre von der Natur und den Grundkräften aller menſchlichen Klugheit voraus. Demnach habe ich nunmehro dreyerley zu thun. Nemlich theils die allgemeinen Grundkräfte aller menſchlichen Klugheit zu erklären, theils die allgemeinen Lehren der Privat= und Staatsklugheit, ſo weit es die Schrancken einer kurtzen Anleitung leiden, auszuführen. Unter den lezten müſſen jene zur Beurtheilung der Mittel dienen, welche man zu ſeinem Privatbeſten nöthig hat, gleichwie dieſe die allgemeineſten Mittel betreffen, welche zu dem gemeinen Beſten erfordert werden.

§ 673.

Was in die allgemeine Privatklugheitslehre nicht gehöret.

Die Endzwecke der Privatklugheit haben entweder mit ſolchen Gütern zu thun, welche etwas ſind, das in unſerer Perſon befindlich iſt; oder welche auf etwas gehen, das in einem Verhältniſſe anderer Dinge gegen uns beſtehet. Mit den erſtern haben wir an dieſem Orte nichts zu thun. Denn ſie betreffen entweder die Geſundheit und Vollkommenheit des Leibes; ſo ſind ſie den Artzneyverſtändigen, oder beſondern Künſten zu überlaſſen. Oder ſie gehen die Vollkommenheit des Verſtandes an; ſo muß man ſich in der Vernunftlehre und in beſondern Anweiſungen zum Studiren Raths erholen; wie denn auch die

fleißige

fleißige Erlernung und Ausübung der Vernunftlehre das beſte Mittel iſt, ſeine Erkenntniß nicht nur der Güte nach zu verbeſſern, ſondern auch vortheilhaft zu erweitern, weil derjenige, der ſelbſt gut dencken kann, überall Gelegenheit findet, viel Wahrheit zu erkennen: oder ſie betreffen endlich die Vollkommenheit des menſchlichen Willens. Alsdenn fragt man entweder, durch was vor Mittel man den Hauptzweck des menſchlichen Willens, nemlich die Tugend § 213 erlangen ſoll; ſo muß man die Regeln darzu aus der Ethik, der natürlichen Moraltheologie und dem Rechte der Natur, welche Wiſſenſchaften ſchon erkläret worden, herholen: oder man fraget nach den Mitteln zu dem Nebenzwecke des menſchlichen Lebens, nemlich der Zufriedenheit und dem Vergnügen § 217. Allein wir haben auch dieſelbigen ſchon in der Ethik § 298 ꝛc. ꝛc. abgehandelt, weil ſie ſich daſelbſt am füglichſten vortragen lieſſen, weil ſie mit zur tugendhaften Einrichtung des Gemüthes in Abſicht auf den Nebenzweck des menſchlichen Lebens unmittelbahr gehöreten.

§. 674.

Was in der allgemeinen Privatklugheitslehre abzuhandeln iſt.

Die relativiſchen Güter, das iſt diejenigen, welche ſelbſt in gewiſſen Verhältniſſen zwiſchen uns und andern Dingen beſtehen, oder ihre Wirckung bloß vermittelſt

gewiſſer

gewiſſer Verhältniſſe thun, darinnen wir mit andern Dingen ſtehen, und welche ſich doch von der Tugend ſelbſt noch unterſcheiden, ſind die Liebe, die Ehre und Hochachtung und die Freundſchaft. Und wenn dieſelben erlanget werden ſollen; ſo iſt zuvor die Erkenntniß der menſchlichen Gemüther ſehr nöthig. Es gehöret zwar auch dahin der Beſitz von Macht und Vermögen. Allein von dem letztern werden ſich ſchwerlich Regeln geben laſſen, welche ſich über die gemeine Erkenntniß erhüben. Denn ich ſehe eben nicht, warum man in der Philoſophie, z. E. von dem Ehr-Zehr- und Nothpfennige, als einer gantz bekannten Sache, handeln ſoll. Daher werde ich nur von den erſtern reden.

§ 675.

Was in die allgemeine Lehre der Staatsklugheit gehöret.

Bey der Staatsklugheit kommen theils Regeln vor, wie das gemeine Weſen ſeinem Endzwecke gemäß eingerichtet, theils wie es demſelbigen gemäß verwaltet werden ſolle.

* *

Das II Capitel.

Von den Grundkräften der menſchlichen Klugheit.

§ 676.

Was unter den Grundkräften der

Die allgemeineſten Mittel ſich in der Klugheit überhaupt eine Fertigkeit

zu erwerben, ſind gewiſſe Geſchicklichkeiten unſerer eigenen Perſon, welche man bey Ausführung aller Endzwecke gebrauchen kann, und welche auch bey einem iedweden klugen Unternehmen vorausgeſetzet werden. Alle übrigen Regeln und Mittel der Klugheit ſind nur Richtungen und Beſtimmungen derſelben. Man kann daher dieſelben füglich die **Grundkräfte der Klugheit** nennen, von welchen wir ietzo handeln wollen. Sie laſſen ſich in zwey Claſſen eintheilen. Es gehöret darzu theils die **Kunſt, daß man viele Mittel menſchlicher Zwecke bey Zeiten kennen lerne;** theils aber auch, daß man wiſſe, wie man überhaupt die **Mittel menſchlicher Zwecke vortheilhaft in ſeine Gewalt bringen, und dieſelben wohl nutzen ſolle.** Was die erſte Claſſe anlanget: ſo wollen wir Achtung geben, was vor **Grundkräfte der Klugheit im Verſtande, im Willen und in der Kunſt mit andern Menſchen umzugehen** liegen, von welchen wir die vornehmſten aufſuchen wollen.

Wie vielerley ſie ſind.

§ 677.

In Anſehung des **Verſtandes** hat man ſich zuförderſt der **practiſchen Aufmerckſamkeit** zu befleißigen, das iſt, ſich alſo anzugewöhnen, daß man bey aller Gelegenheit die vorkommenden Dinge mit zweckmäßiger Betrachtung anſehe, und die

Erſte Grundkraft der Klugheit in Anſehung des Verſtandes, die Aufmerckſamkeit.

Umſtände, welche in unſere Zwecke einen Einfluß haben können, leicht gewahr werde. Damit dieſe Regel brauchbarer werde: ſo wollen wir einige Claſſen der Objecte, auf welche die kluge Aufmerckſamkeit gerichtet werden ſoll, einzeln durchgehen.

§ 678.

Aufmerckſamkeit auf ſich ſelbſt.

Man muß 1) beſtändig auf ſich ſelbſt aufmerckſam ſeyn, um ſowohl ſeine eigene Stärcke als Schwäche gewahr zu werden, um ſeine Mängel und Bedürfniſſe zu entdecken, und die Kräfte, welche man durch die Natur, oder durch Fleiß und Glücke erlanget hat, nicht als ein todtes Capital liegen zu laſſen. In eben dieſer Abſicht muß man 2) auch auf die Kräfte, Gemüther und Begebenheiten anderer Leute Achtung geben. 3) Ja, alle andere Dinge, welche uns vorkommen, müſſen wir uns angewöhnen practiſch zu betrachten, nemlich was vor mögliche Endzwecke dadurch befördert oder verhindert werden können. Es wird nicht leicht ein Zweck vorkommen, darzu nicht irgendwo in der Welt die Mittel anzutreffen wären. Wer alſo nur die Gelegenheit, wo ſie herzunehmen ſind, bey Zeiten angemercket hat, der wird ſich entweder zu der Zeit, wenn er ſie braucht, leicht helfen können, oder er wird auch ſchon dadurch etwas gewinnen, wenn er nur weiß, nach welchen Endzwecken ſein

Aufmerckſamkeit auf andere Leute.

Aufmerckſamkeit auf alle vorkommende Dinge.

Beſtre-

Beſtreben vergeblich ſeyn würde, damit er ſich nicht durch vergebliches Beſtreben Schaden und Verſäumniß verurſachet. Man ſuche 4) bey iedweder Sache, die einem vorkommt, das Gute, ſo darinnen iſt, wahrzunehmen, und lerne es aus den unnützen und ſchädlichen, womit es untermiſchet iſt, heraus ſuchen. Auf dieſem Wege kann man vielmahl ſehr rare und ſolche Mittel finden, darinnen uns andere nicht leicht Wiederſtand thun, weil die meiſten dasjenige, worinnen ſie etwas ſchädliches wahrnehmen, ſogleich gar verwerfen, und alſo dergleichen Mittel entweder nicht gewahr werden, oder ſich nicht daran trauen.

Aufmerckſamkeit auf das Gute in allen Dingen.

§ 679.

Beſonders iſt 5) nöthig, daß man auf ſeine **Freunde** und **Feinde** ein wachſames Auge habe, ingleichen auf diejenigen, welche mit uns ein **gemeinſchaftliches** oder ein dem unſrigen **zuwieder lauffendes Intereſſe** haben. Man muß hier das Wort **Freund** und **Feind** in ſo weitem Verſtande nehmen, daß ein iedweder ein Feind heiſſet, welcher bey Gelegenheit übel von uns ſpricht; ein Freund aber einer, der bey Gelegenheit gutes von uns ſaget. Denn die Urtheile, welche man von andern bey Gelegenheit fället, ſind die gewöhnlichſten Wege, wodurch die Menſchen einander nutzen und ſchaden. Wenn einer

Aufmerckſamkeit auf Freunde und Feinde, und auf Leute, die ein gemeinſchaftliches oder wiedriges Intereſſe haben.

Was hier ein Freund oder Feind heiſſet.

noch über dieſes uns gar das Gute, das wir haben, durch ausdrückliche Bemühung zu entziehen, oder Böſes zuzufügen ſuchet; ſo werden ſolches nur höhere Grade und neue Beſtimmungen der Feindſchaft. Es giebt aber **dreyerley Feinde**, nemlich **Feinde unſeres Glückes**, oder Neider; **Feinde unſerer Thaten**, wieferne ſie ihnen als ungerecht, thöricht oder unnütze vorkommen; und **Feinde unſerer Perſon**, oder perſönlichen Umſtände, welchen wir öfters bloß deswegen misfallen, weil wir nicht nach ihrem Geſchmacke ſind, und und welche deswegen auch gemeiniglich die heimlichſten ſind, weil ſie ihrer Feindſchaft keinen rechten Schein der Billigkeit geben können. Es darf demnach niemand dencken, daß er keine Feinde hat, oder daß diejenigen ſeine Feinde nicht ſind, denen er nichts zuwieder gethan hat, oder daß ſie es in denenjenigen Stücken nicht ſind, darinnen er gerechte Sache hat. Von den **Freunden** giebt es eben ſo viel Arten, nemlich **Freunde unſerer Perſon**, welche deswegen wohl von uns ſprechen, oder wohl gar uns zu dienen ſuchen, weil wir ihnen von Perſon oder wegen perſönlicher Umſtände, z. E. der Anverwandtſchaft mit ihnen oder andern, an deren Freundſchaft ihnen gelegen iſt, angenehm ſind. Ferner **Freunde unſers Glückes**, welche ſich deſſelben zugleich theilhaftig zu machen gedencken

Wie vielerley Feinde es giebt.

Wie vielerley die Freunde ſind.

dencken, und endlich auch Freunde unſerer Thaten, welche dieſelben billigen, oder darinnen gar gemeine Sache mit uns machen.

§ 680.

Wo Gelegenheit vorkommt, da iſt es 6) auch nützlich, auf das Glück und Unglück ſowohl unſerer ſelbſt, als anderer Leute Achtung zu geben, damit wir daſſelbe bey Zeiten kennen, und uns darein ſchicken, und ſo weit es die Vernunft und Wahrſcheinlichkeit leidet, darauf reflectiren lernen. Das Glück beſtehet aus verborgenen Urſachen, welche ſich in unſere Geſchäfte, ohne von uns wiſſentlich regieret zu werden, mit einmiſchen, und dieſelben entweder fördern, oder hindern; daher es bald ein günſtiges, bald ein wiedriges Glück genennet wird. Man betrachtet daſſelbe entweder in einzelnen Begebenheiten, bey denen ſich ein gewiſſes Glück ereignet, ohne daß es deswegen in allen oder in den meiſten andern Begebenheiten wieder zu kommen pfleget, welches man einen Glücks- oder Unglücksfall zu nennen pflegt. Oder man beobachtet daſſelbe, wieferne es ſich mit einer gewiſſen Beſtändigkeit einzuſtellen pflegt, da es manchen Leuten bey gewiſſen Begebenheiten mehrentheils glücklich oder unglücklich zu ergehen pflegt, welches alſo ſeinen Grund in gewiſſen verbor-

Aufmerckſamkeit auf das Glück.

Was das Glück überhaupt iſt.

Doppelte Betrachtung deſſelben.

Wie es hier genommen wird.

genen Urſachen haben muß, welche meh⸗
rentheils zugegen ſind: und von demſelben
ist hier die Rede. Wenn man auf dieſes
Glück fleißig Acht hat: ſo laſſen ſich die⸗
ſelben verborgenen Urſachen vielmahl wei⸗
ter entdecken, ſo, daß wir hernach, nachdem
ſie uns bekannt worden, auch die Regie⸗
rung derſelben einiger maſſen in unſere Ge⸗
walt bekommen. Ja wo wir auch dieſel⸗
ben nicht entdecken können: ſo iſt auch un⸗
terdeſſen ſchon das dienlich, wenn wir uns
die Wirckung ſelbſt a poſteriori bekannt
machen. Wir können ſolchergeſtalt zuwei⸗
len des Glückes anderer Leute theilhaftig
werden, und die Theilnehmung an ihrem
Unglücke verhindern. Die verborgenen
Urſachen, welche das Glück ausmachen,
können dreyerley ſeyn. Entweder es ſind
natürliche Urſachen, darzu die Um⸗
ſtände der Perſonen, ihre Art zu verfahren,
ihre Bekanntſchaft mit andern Leuten, der
moraliſche Geſchmack der Einwohner eines
Landes u. ſ. f. gehören, z. E. bey gewiſſen
Umſtänden ſind junge Leute glücklicher, als
alte. Denn weil man ſich von ihnen noch
viel Hofnung macht: ſo ſind ihnen die mei⸗
ſten Leute mehr geneigt behülflich zu ſeyn.
Bey gewiſſen Umſtänden ſind die kühnen
glücklicher als die verzagten, weil ſie zur
rechten Zeit auch bloſſe Möglichkeiten wa⸗
gen, und viele Gegner ſich durch den bloſ⸗
ſen Muth, den einer an ſich blicken läßt,

Nutzen der Beobachtung deſſelben.

Urſachen des Glücks.

abſchrecken laſſen. Manche Leute ſind bey Geſchäften glücklicher, die mit Heftigkeit getrieben werden müſſen; Andere bey ſolchen, da Gelindigkeit, Geduld, Nachgeben nöthig iſt, weil ſich iedweder wegen ſeiner perſönlichen Umſtände beſſer dazu ſchickt. Manche ſind glücklich, einen Zutritt bey Vornehmen, oder bey dieſer und jener Art von Leuten zu finden. Wem in einem Lande alles ſchlechterdings unglücklich gehet, der findet hingegen oft in einem andern ſein Glück, worauf, wenn man die Urſachen entdecken kann, die ſo genannte Klugheit ſich zu verpflantzen beruhet. Was aber in dieſen natürlichen Urſachen ſeinen Grund nicht hat, das muß von der **göttlichen Vorſehung und Regierung** oder von der **Wirckung anderer mächtigen Geiſter** in der Welt herkommen. Die göttliche Vorſehung richtet ſich nach den Umſtänden der Perſonen und Sachen. Daher kann man, wenn man ſich ſelbſt genau unterſuchet, durch Verbeſſerung ſeines Gemüthszuſtandes dieſelbe auch veranlaſſen, anders mit uns zu verfahren. Wie man aber in ſeinem Thun und Laſſen das Glück und Unglück beurtheilen, und wieferne man darauf nach Beſchaffenheit der Umſtände Acht haben müſſe, ſolches muß man aus den Regeln der Wahrſcheinlichkeit in der Vernunftlehre lernen.

§ 681.

Andere Grundkraft der Klugheit in Anſehung des Verſtandes, die Einziehung der Erfahrung. Nutzen der Erfahrung.

Die andere Grundkraft in Anſehung des Verſtandes iſt die Einziehung einer weitläuftigen Erfahrung, daß man nehmlich ſein Gedächtniß an der Erkenntniß ſinnlicher Individualſachen, ſo viel nur möglich, zu bereichern ſuche. Denn die Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten iſt ohne die Erfahrung gröſtentheils unbrauchbar, oder auch wohl unſicher, weil man vielfältig ungegründete Meinungen vor Wahrheiten ausgiebt, von welchen die Erfahrung ein guter Probirſtein iſt. Ohne die Erfahrung kann man die Kennzeichen vieler Dinge nicht wiſſen, es mögen dieſelben nun willkührliche Zeichen, oder natürliche Folgen der Sache ſeyn. Denn in den meiſten Dingen iſt unſere Erkenntniß ſo vollſtändig gar nicht, daß wir die Folgen und Wirckungen derſelben a priori voraus ſehen könnten. Durch die Erfahrung lernt man viele Mittel erkennen, auf welche man ſonſt durch das ingenium bloß zufälliger Weiſe fallen müſte. Man nimmt dadurch die möglichen Arten und Determinationen der Dinge wahr; man wird dadurch geſchickt, allgemeine Wahrheiten zu appliciren, und gute Cautelen zu finden. Je mehr man Erfahrungen von individualiſchen Dingen hat, deſtomehr Wirckungen und Zwecke werden uns möglich, ohne daß wir erſt neue Kräfte darzu auſſer de-

nenjenigen, welche wir ſchon haben, erwerben dürfen. Es gehöret aber zur Einziehung der Erfahrung, daß man ſo wohl die natürlichen Begebenheiten, und das, was vor ihnen vorherzugehen, oder darauf zu folgen pfleget, ſich bekannt mache, als auch daß man von den Individualumſtänden der Länder, Städte, Perſonen ꝛc. Nachricht einziehe. Diejenigen, welche von allgemeinen Wahrheiten die gründlichſte Erkenntniß haben, kommen deswegen oft in practiſchen Geſchäften ſehr ſchlecht fort, weil ſie die Einziehung der Erfahrung gemeiniglich mehr als andere zu verabſäumen pflegen. Diejenigen, welche weiter nichts als individuale Dinge wiſſen, legen ſolches zur Verachtung der Wiſſenſchaften aus, verrathen aber dadurch eine grobe Unwiſſenheit, und bedencken nicht, daß auch ſie ſelbſt es viel weiter bringen würden, wenn ſie die Wiſſenſchaften darzu verſtünden. Die Mittel, eine weitläuftige Erfahrung einzuziehen, ſind theils die Aufmerckſamkeit, theils daß man die Empfindungen anderer Leute zu Hülfe nimmt. Das leztere begreift wiederum zweyerley in ſich, nehmlich daß man Hiſtorie ſtudire, und daß man mit andern Leuten viel Bekanntſchaft habe. Die Bekanntſchaft mit andern muß alſo eingerichtet werden, daß man mit vielerley Arten von Leuten bekannt iſt, und beſonders mit ſolchen, welche nicht un-

Wovon man Erfahrung einziehen ſoll.

Fehler, die hierbey begangen werden.

Mittel zu weitläuftiger Erfahrung.

ter einander ſelbſt bekannt ſind. Und damit man nicht viel Zeit und Koſten darauf verſchwenden dürfe, und alſo das Mittel koſtbarer, als der Zweck werde: ſo muß man zwar viele Bekannte, aber nicht viel Vertraute und nicht allzu vielen Beſuch haben, oder geben.

§ 682.

Dritte Grundkraft der Klugheit in Anſehung des Verſtandes, Eſprit preſent.

Die dritte Grundkraft in Anſehung des Verſtandes iſt die Kraft eines ſtets fertigen und gegenwärtigen Verſtandes, (Eſprit preſent) das iſt, die Geſchicklichkeit, eine iede vorkommende Sache ſo gleich zu beurtheilen, Rath zu faſſen, und auch das Werck anzugreiffen. Denn durch langes Verweilen gehet uns vielmahls die Gelegenheit aus den Händen. Eine geſchwinde Kraft vermag überhaupt allemahl mehr, als eine langſame. Und die kleinen Theile der Zeit, welche zwiſchen Geſchäften hie und da übrig bleiben, gehen in Ermangelung eines beſtändig fertigen Verſtandes ordentlicher Weiſe verlohren. Es iſt aber das Vermögen der ſteten Fertigkeit des Verſtandes zweyerley, entweder ein idealiſches, wodurch man einen geſchwinden Einfall und unvermuthete Antwort ſo gleich hervor bringt, oder das politiſche, wodurch man Mittel zu wircklichen Zwecken erfindet. Die Natur thut freylich das beſte dabey. Doch kann man derſel-

Nothwendigkeit deſſelben.

Eintheilung deſſelben.

Mittel dazu.

derſelben dadurch zu ſtatten kommen, wenn man ſich übet, niemahls ohne alle zweckmäßige Gedancken zu ſeyn, viel auf einmahl zu dencken, ſich eine gute Empfindung der Wahrheit und Billigkeit, und einen guten moraliſchen Geſchmack zu erwerben, ſich niemahls ganz niederſchlagen, und nicht leicht verzagt machen zu laſſen, und endlich auf das Exempel anderer Leute Achtung zu geben, die es an der ſteten Gegenwart des Verſtandes andern zuvor thun. Je mehr ein Einfall oder Anſchlag von der determinirten Natur des Objectes ſelbſt, mit welchem er zu thun hat, hergenommen iſt, deſto beſſer und brauchbarer iſt er. Regel.

§ 683.

In Anſehung des **Willens** wollen wir als die erſte **Grundkraft** der Klugheit den **Muth** bemercken § 86, welcher gleichſam die Seele aller Actionen iſt, indem einer ſonſt die Handlung entweder gar unterläßt, oder nicht mit ſeiner gantzen Kraft wircket. Das meiſte kommt bey dem Muthe auf die Natur an. Doch kann man derſelben durch moraliſche Urſachen gar ſehr zu Hülfe kommen, nemlich durch ſolche Vorſtellungen, welche machen, daß wir denenjenigen Urſachen, welche uns verzagt machen wollen, keinen Glauben geben. Z. E. Man ſtelle ſich ſeine gerechte Sache vor, damit man ſein Vertrauen

Erſte Grundkraft der Klugheit in Anſehung des Willens, der Muth.

Mittel dazu.

auf

auf die göttliche Vorſehung erwecke. Denn wenn wir nur tugendhaft ſind; ſo wird, vermöge derſelben, allezeit dasjenige geſchehen, was uns wahrhaftig gut iſt. Es wird daher unſer Geſchäfte entweder nach Wunſch von ſtatten gehen; oder, wenn es verhindert wird, ſo wird vermöge der göttlichen Regierung vor uns entweder gar kein wahrer Schade, oder noch ein gröſſerer Nutzen entſtehen. Man erwege ferner die glücklichen Exempel anderer Leute. Man bedencke, daß ohne Muth alles noch ſchlimmer laufen werde. Man kan vielmahls ſeine Feinde bloß dadurch abſchrecken, daß man Muth blicken läßt. Die Furcht vor dem künftigen hindert die Aufmerckſamkeit auf das gegenwärtige, und macht, daß man auch die Kräfte, die man wircklich hat, nicht recht gebrauchet, und dadurch das gefürchtete Uebel ſelbſt veranlaſſet. Vielmahl hat die Furcht ihren Grund bloß in dem Körper; oder ſie rühret aus Mangel der Erfahrung her, oder wird durch die bisherigen Unglücksfälle veranlaſſet, welche doch in den fernern Verlauf unſerer Geſchäfte keinen Einfluß haben werden, als wieferne wir uns dadurch furchtſam machen laſſen. Das gefürchtete Uebel iſt vielleicht nur ein eingebildetes, oder es ereignet ſich ſelten, und iſt ietzo nicht zu vermuthen; oder geſezt auch, daß es uns begegnete, ſo würden noch Mittel darwieder

vor-

vorhanden ſeyn, u. ſ. f. Oefters iſt der Ehrgeitz die Urſache der Furcht, zumahl, in Sachen des Verſtandes, ich meine, wenn man ſeine Geſchicklichkeit öffentlich zeigen ſoll. Daher muß man nur denſelben dämpfen, und ſich vorſtellen, daß man die Ehre, welche man nicht verdienet, auch nicht begehren dürfe.

§ 684.

Lehrſätze von dem Muthe.

Etwas muthig anfangen, und hernach zaghaft werden, iſt ſchädlicher, als wenn man vom Anfange keinen Muth zur Unternehmung gehabt hat, weil man ſich hernach ohne Schaden nicht leicht zurück ziehen kann; deswegen die Klugheit erfordert, daß man ſeine Geſchäfte mit einerley Feuer fortzuſetzen und auszuführen wiſſe. Je mehr einer furchtſam iſt, deſto mehr hat er Urſache es zu ſeyn. Wenn man einmahl in ein Geſchäfte verwickelt iſt; ſo iſt dennoch die Gefahr in Anſehung eines Muthigen niemahls ſo groß, als in Anſehung eines Furchtſamen.

§ 685.

Andere Grundkraft der Klugheit im Willen, ein in ihm ſelbſt fröliches Gemüthe.

Die andere Grundkraft der Klugheit, welche wir in dem Willen bemercken wollen, iſt ein in ihm ſelbſt ſtets fröliches Gemüthe. Denn ein Menſch, welcher dergleichen beſitzet, kan nicht allein in allen ſeinen Geſchäften mit der gantzen Kraft wircken, weil der Schmerz das Gemüthe niederſchlägt, § 70, ſondern er iſt auch im

Umgan-

Umgange angenehm, und befördert zugleich ſeine Geſundheit. Indem ich aber hier von einem in ihm ſelbſt frölichen Gemüthe rede; ſo meyne ich nicht ein ſolches, welches ſich immer eine äuſſerliche Vergnügung über die andere macht, und dadurch zu verſtehen giebt, daß es keinen Grund eines dauerhaften Vergnügens in ihm ſelbſt habe. Denn ein ſolcher Zuſtand macht den Menſchen zu kluger Ausführung vieler Geſchäfte nicht geſchickter, ſondern ungeſchickter. Sondern die Rede iſt von einem ſolchen Gemüthe, welches einen innerlichen Grund der Frölichkeit in ſich ſelbſt hat, wiewohl auch der Zuſtand des Körpers zu Beförderung deſſelben gar viel beyträgt, § 84. Die Mittel dazu ſind, daß man ſich der Sorge vor ſeine Zwecke zu der Zeit entſchlagen lerne, wenn man zu Beförderung derſelben nichts beytragen kann, und diejenigen Regeln beobachte, welche in der Ethick § 299 = = 305 zu Beförderung des Vergnügens und der Zufriedenheit, und zu Verminderung des Misvergnügens gegeben worden.

Erinnerung. *Mittel dazu.*

§ 686.

Dritte Grundkraft der Klugheit im Willen, ein guter moraliſcher Geſchmack. Mittel darzu.

Als die dritte Grundkraft der Klugheit im Willen iſt ein **guter moraliſcher Geſchmack** § 108 = = 110 anzupreiſen, welchen zu erlangen man ſo wohl ſeinen Verſtand, als Willen verbeſſern, und die Gründe ſeines moraliſchen Geſchmacks bey ſich

ſich aufſuchen muß. Der Nutzen deſſelben in der Klugheit beſtehet darinnen, daß man das Gute und Böſe in den Dingen mit groſſer Geſchwindigkeit gewahr wird. Es iſt ein Glück, wer in ſeinem Geſchmacke mit dem Geſchmacke ſeiner Zeit und der Leute, mit denen er leben muß, übereinſtimmet. Jedoch darf man das Beſtreben nach dieſer Uebereinſtimmung nicht etwan als eine Univerſalregel vorſchreiben. In indifferenten Dingen ſoll man allerdings nicht eigenſinnig ſeyn. Allein demjenigen verdorbenen Geſchmacke ſeiner Mitbürger, welcher Laſter zum Grunde hat, darf man ſich durchaus nicht gefällig machen wollen. Man darf ſich nach demſelben nur in unſchuldigen Dingen richten. Oft kann man aber auch den in idealiſchen Dingen verderbten Geſchmack ſeiner Landesleute glücklich verbeſſern, wenn es nur recht angefangen wird. Wer hierzu geſchickt iſt, der thut weit beſſer, als wenn er nur meynet, daß er ſich auf eine ſclaviſche und niederträchtige Art darnach richten müſſe.

Nutzen deſſelben.

Regeln davon.

§ 687.

In dem Umgange mit andern Menſchen iſt es erſtlich für eine **Grundkraft der Klugheit** zu halten, wenn man die Kunſt verſtehet, ſich durch dasjenige, was in unſern äuſſerlichen Umſtänden moraliſch iſt, beliebt zu machen, welches die gute Aufführung

Erſte Grundkraft der Klugheit in dem Umgange, die gute Aufführung.

führung genennet wird. Es ſind nemlich manche Leute andern Menſchen ſogleich auf den erſten Anblick, oder bey dem erſten Umgange angenehm, ohne Abſicht auf ihre Verdienſte, und ohne Abſicht auf beſondere Verhältniſſe auf diejenigen, denen ſie gefallen. Dasjenige, was ſie angenehm macht, iſt entweder etwas bloß natürliches, von welchem alſo keine Klugheitsregeln möglich ſind; oder es iſt etwas moraliſches, welches in ihrer Gewalt iſt, oder darein gebracht werden kann. Und nach deſſen Regeln haben wir ietzo weiter zu fragen. Weil nun dergleichen Umſtände nicht allen, oder den meiſten Menſchen ohne Unterſchied gefallen könnten, wenn ſie nicht ein Object des allgemeinen moraliſchen Geſchmacks wären: ſo müſſen wir in denſelben entweder ſelbſt eine Vollkommenheit wahrnehmen, z. E. in einem geraden Gange; oder wir müſſen etwas als ein Zeichen einer Vollkommenheit anſehen. Diejenigen äuſſerlichen Umſtände, welche angenehm in die Sinne fallen, und darinnen wir ſelbſt eine Vollkommenheit wahrnehmen, deren Beobachtung aber doch unſerer eigenen Bemühung zugeſchrieben werden kann, ſind vielleicht dasjenige, was man in dem eigentlichſten Verſtande Galanterie nennen könnte. Dasjenige aber, was uns deswegen gefällt, weil wir es ſtillſchweigend als ein Zeichen einer Vollkommenheit annehmen, iſt entweder

Gründe derſelben.

ein

ein Zeichen einer guten Kraft, es ſey nun eine Kraft des Leibes oder Gemüthes, oder es iſt ein Zeichen der Tugend oder der Klugheit und Wiſſenſchaft. Dasjenige, was als ein Zeichen einer Vollkommenheit angeſehen wird, welche man von einem nach ſeinen Umſtänden verlanget, wird (decorum) das Wohlanſtändige, oder das, was einem anſtehet und geziemet, genennet. Sowohl die Natur deſſelben, als die Eintheilung in den allgemeinen und beſondern, in den natürlichen und willkührlichen, in den tugendhaften und bloß zierlichen Wohlſtand, ingleichen die unterſchiedenen Arten des tugendhaften Wohlſtandes ſind ſchon im Rechte der Natur § 476-480 erkläret worden.

§ 688.

Die allgemeine Regel einer guten Aufführung iſt alſo dieſe: daß man ſich in dem Umgange mit andern Leuten angewöhne, alle Arten des Wohlſtandes zu beobachten, und, ſoviel nur möglich, auch alles andere an ſich finden zu laſſen, was als ein Zeichen der Vollkommenheit angeſehen wird, oder was ſonſten angenehm in die Sinne fällt. Das Gegentheil aber iſt zu vermeiden. Die ſpecialen Regeln, welche hieraus gezogen werden können, ſind unzehlig. Von denenjenigen, welche nicht willkührlich ſind, wollen wir einige

Hauptregel der guten Aufführung.

der vornehmſten beybringen, daraus man die übrigen wird beurtheilen und noch mehrere finden können. Was inſonderheit die Regeln des zierlichen Wohlſtandes anbelanget; ſo muß man dieſelben aus dem Umgange und aus den Exempeln ſolcher Leute lernen, denen man eine gute Aufführung zuſchreibet. Denn ſie ſind theils vorzutragen zu weitläuftig, gröſtentheils aber gar willkührlich und deswegen veränderlich.

§ 689.

Man laſſe Liebe und Werthſchätzung anderer Leute an ſich blicken.

Diejenige Tugend, deren Zeichen in dem Umgange mit andern Menſchen am meiſten angenehm machen, iſt die **Liebe und Werthſchätzung anderer Leute**, daraus unter andern folgende Regeln flieſſen.

Die Schamhaftigkeit,

1) Man beobachte die **Schamhaftigkeit**, (verecundiam) § 307, und vermeide allen Schein der Laſter, welche wieder das Recht der Natur ſind. Denn es ſchiene ſonſt, als wenn man andern zutrauete, daß ſie dieſelben billigten, und alſo gar eine ſchlechte Meynung von ihnen hätte. 3) Man befleißige ſich der **Freundlichkeit und Ehrerbietigkeit**, dergeſtalt, daß man nicht nur iedwedem die gebührende Ehre erzeige, ſondern auch auſſerdem zu verſtehen gebe, daß man auf ihn reflectire. Darauf gründen ſich die Complimente § 120. Dieſelben vergnügen uns auch oft, wo wir wiſſen, daß keine Realität darhinter

die Freundlichkeit und Ehrerbietigkeit,

ſtecke,

ſtecke, weil wir gewohnt ſind, mit unſerer Aufmerckſamkeit bey den Zeichen ſtehen zu bleiben, und nicht allezeit darauf Achtung zu geben, daß dasjenige fehle, was dadurch bezeichnet werden ſolte. 3) Man laſſe überall **Dienſtfertigkeit** an ſich blicken, und ſolte es auch nur Kleinigkeiten betreffen, z. E. wenn man einem dasjenige wieder aufhebt, was ihm entfallen war.

die Dienſtfertigkeit,

§ 690.

4) Man befleißige ſich der **Höflichkeit und Beſcheidenheit** § 443, daß man ſich weder zu viel Freyheit herausnehme, noch auch ohne Noth auf ſeine wircklichen Rechte dringe, und ſich gerne nach andern Leuten richte. 5) Die Sorgfalt, alle Beleidigungen zu verhüten, muß ſich ſo weit erſtrecken, daß man auch nichts rede oder thue, was auch nur **möglicher Weiſe** dem andern zur Kränckung, oder aus Verachtung gegen ihn geſchehen zu ſeyn ſcheinen möchte. Denn da man ordentlicher Weiſe, wenn man einem zum Torte reden will, ſeine Worte nur alſo einrichtet, daß er ſie möglicher Weiſe auf ſich deuten kann: ſo erlanget dadurch eine Beleidigung, welche an ſich vor nicht mehr als möglich gehalten werden könnte, doch in Geſellſchaft eine Art von Wahrſcheinlichkeit.

die Höflichkeit und Beſcheidenheit.

Man verhüte auch den Verdacht einer möglichen Beleidigung.

§ 691.

6) Man laſſe gegen andere Leute **Vertrauen** an ſich blicken. Daher man z. E.

Man laſſe Vertrauen an ſich blicken.

nicht zu wenig, oder gar heimlich, reden ſoll. 7) Man vermeide dasjenige, woraus man einen **Mangel der Menſchenliebe** überhaupt ſchlüſſen möchte, ob es auch gleich nicht die gegenwärtige Geſellſchaft inſonderheit angehet, z. E. daß man nicht von vielen Leuten übel ſpreche, anderer ihre Heimlichkeiten nicht offenbahre, ſich nicht als einen Spötter § 260 aufführe u. ſ. f. Inſonderheit iſt 8) der Schein der **Eigenliebe** § 260 zu vermeiden, daher man z. E. nicht viel von ſich ſelbſt reden, oder ſich gerne loben laſſen muß.

Der Schein der ermangelnden Menſchenliebe iſt zu vermeiden,

ingleichen der Schein der Eigenliebe.

§ 692.

Die übrigen Vollkommenheiten, welche man an ſich blicken laſſen muß, wenn man in Geſellſchaft angenehm ſeyn will, ſind in Anſehung des Verſtandes, theils die **Erkenntniß nützlicher Wahrheiten** und die **Erfahrung**, da denn beſonders die hiſtoriſche Erkenntniß den Leuten wohl zu gefallen pfleget, weil ſie die leichteſte zu faſſen, und hingegen die Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten den meiſten nicht nach ihrem Geſchmacke iſt; theils die **Aufmerckſamkeit und beſtändige Gegenwart des Verſtandes** § 682. In Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich aber muß man die **Klugheit** an ſich blicken laſſen, und alles vermeiden, was eine **Unvollkommenheit in der Art, ſeine Endzwe-**

Man laſſe Wiſſenſchaft und Erfahrung blicken,

Aufmerckſamkeit und Gegenwart des Verſtandes,

die Klugheit.

Man meide den Schein der Unvoll-

 cke

cke auszuführen, anzeigen möchte. Ich will hieraus abermahl etliche ſpecialere Regeln herleiten.

kommenheit in der Art ſeine Endzwecke auszuführen.

§ 693.

1) Man meide den Schein der Gewohnheit, als ob man ohne vorſetzlichen Zweck agirte, nemlich als ob man ſeine Begierden ſich durch die vorkommenden Objecte phyſice verändern und in die That ausbrechen lieſſe, z. E. man muß nicht reden, was einem einfällt, ſondern was ſich zu dem vorigen ſchicket; oder wenn man etwas neues anfangen will, ſo muß es mit ſolcher Manier geſchehen, daß man anzeige, man thue ſolches um eines vorſetzlichen Zweckes willen. Eben deswegen ſoll man nicht immer lachen, nicht pfeiffen oder trallern, nicht verliebt thun u. ſ. f.

Man meide den Schein, als ob man ohne vorſetzlichen Zweck agirte,

§ 694.

2) Ferner hüte man ſich, daß man nicht den Schein habe, als ob man wieder den Zweck agirte, entweder als ob man überhaupt wieder ſeine Zwecke zu handeln pflegte, oder als ob man den ietzigen Endzweck nicht vor Augen hätte. Daher muß man z. E. nicht zanckſüchtig diſputiren, nicht böſe werden, nicht verdrüßliche oder unzeitige Geſpräche aufs Tapet bringen, bey ernſthaften Dingen nicht ſchertzen, und in ernſthaften Verrichtungen nicht zu viel complimentiren, zumahl, wenn man mit

oder als ob man wieder den Zweck agirte,

oder als ob man mehr Mittel anwendete, als der Zweck erfordert,

ungleich Vornehmen zu thun hat. 3) Es iſt auch der Schein zu vermeiden, als ob man mehr Mittel anwendete, als der Zweck erfordert. Daher ſoll man z. E. in Geſellſchaft nicht ſchreyen, im reden nicht zu weitläuftig ſeyn, nicht gar zu ſtarck trappen u. d. g.

§ 695.

oder als lieſſe man ſeine Endzwecke ohne Urſache fahren.

Man meide den Schein, als lieſſe man ſeine Endzwecke ohne Urſache wiederum fahren, z. E. wenn man von einem auf das andere fällt, wenn man fragt, aber die Antwort nicht abwartet; Hingegen 5) beobachte man dasjenige, was den Schein giebt, als ob man gewohnt ſey, viele gute Zwecke zugleich zu befördern, z. E. wenn man, iedoch ohne ein wildes Herumſchweifen der Augen, eine beſtändige Aufmerckſamkeit auf alles blicken läßt. 6) Man laſſe an ſich blicken, daß man den Werth ſeiner Endzwecke gehörig zu ſchätzen wiſſe, z. E. bey wichtigen Dingen muß man nicht unempfindlich, oder leichtſinnig ſeyn. 7) Man laſſe Muth und geſetztes Weſen an ſich finden, z. E. man muß nicht über alles gleich erſchrecken, oder allzuſehr lachen.

Man laſſe eine Bemühung blicken viel gute Zwecke zugleich zu befördern.

Man laſſe an ſich blicken, daß man den Werth ſeiner Endzwecke gehörig zu ſchätzen wiſſe, ingleichen Muth und geſetztes Weſen.

§ 696.

Man beobachte, was ein Bild der Glückſeligkeit vorſtellt.

Endlich iſt dasjenige allen Menſchen angenehm, was ein Bild der Glückſeligkeit vorſtellt. Daher muß man z. E. in

Geſell-

Geſellſchaft von aufgeräumtem Gemüthe ſeyn, ſich nett in Kleidern halten, ſich ſeine Armuth nicht mercken laſſen, andern Leuten die Ohren nicht voll klagen, u. ſ. f. Ingleichen ſind diejenigen Reden allen Menſchen angenehm: welche eine idealiſche Vollkommenheit, nemlich ein ſinnreiches Spiel des ingenii in ſich halten. Daher machen gute Einfälle, ſinnreiche und wohlangebrachte Schertzreden beliebt. Doch nehme man ſich bey den letztern in acht, daß ſie nicht etwan unzüchtig, oder allzu häufig oder froſtig ſind, oder etwan andere verunglimpfen. Sie müſſen nach der Beſchaffenheit der Perſonen eingerichtet werden. Es dürfen auch keine Leibförmelgen daraus werden, die man in allen Geſellſchaften wiederum vorbringt, weil ſolches eine Armuth der Erfindungskraft anzeiget, es müſten denn bloſſe Sprichwörter ſeyn ſollen.

Sinnreiche Reden machen beliebt.

§ 697.

Eine andere Grundkraft der Klugheit in dem Umgange mit andern Menſchen iſt die Kunſt zu errathen, was ſie bey gewiſſen Umſtänden urtheilen, wie ſie geſinnet ſeyn, und was ſie thun werden. So weit ſich dieſe Kunſt in die Ubung bringen läßt, kommt es dabey auf zweyerley Regeln an. Es giebt Regeln, die Gemüthsarten anderer Leute kennen zu lernen, aus welchen man hernach ferner

Eine andere Grundkraft der Klugheit in dem Umgange, die Kunſt die Urtheile und künftigen Thaten der Menſchen zu errathen.

Zweyerley Regeln hiervon.

ferner von ihren Urtheilen und Thaten vieles beſtimmen kann. Von dieſen ſoll in dem folgenden Capitel gehandelt werden. Es giebt aber auch allgemeine Regeln, welche aus der Natur des menſchlichen Gemüthes, oder aus der Erfahrung etwas beſtimmen, was unter den gehörigen Bedingungen bey allen Gemüthsarten zu erfolgen pflegt. Und von denſelben wollen wir ietzo einige beybringen.

§ 698.

Erſte Regel. 1) Jede Vollkommenheit und Unvollkommenheit wird von den meiſten nach Proportion ihrer Sinnlichkeit geſchätzet. Es kann aber etwas entweder deswegen ſehr ſinnlich ſeyn, weil es die Sinne ſtarck rühret; oder weil es zu ſolcher Zeit und an einem ſolchen Orte geſchiehet, da es von vielen empfunden werden kann. Denn die meiſten ſtellen ſich das Weſen der Dinge nicht durch abſtracte Begriffe, ſondern durch ſinnliche Eigenſchaften vor; daher ſchätzen ſie auch daſſelbe darnach. Das wichtige macht einen ſtarcken Eindruck in das Gemüthe, daher ſchlüſſen die Leute durch eine falſche Converſion, daß dasjenige wichtig ſeyn müſſe, was in ihrem Gemüthe einen ſtarcken Eindruck gemacht hat.

Andere Regel. 2) Der Pöbel ſchätzet gemeiniglich das zukünftige nach dem vergangenen, und das, was nicht gegenwärtig iſt, nach dem gegenwärtigen, weil

weil er bey den Regeln der Wahrſcheinlichkeit, welche von Erwartung ähnlicher Fälle handeln, aber etliche ſubtile Einſchränckungen in ſich faſſen, die gehörigen Bedingungen und Einſchränckungen zu überſehen pfleget.

§ 699.

3) In den menſchlichen Gemüthern iſt eine Neigung, in ihren Urtheilen und gantzem Zuſtande mit andern überein zu ſtimmen. Sie hat ihren Grund theils in der natürlichen Menſchenliebe, theils darinnen, daß die Exempel, die man vor Augen ſiehet, uns die Möglichkeit eines Dinges lebhaft vorſtellen, dahingegen wir uns andere Arten von Thun und Laſſen mehrentheils nicht ſo lebhaft vorſtellen, weil uns nichts mit eben der Kraft darzu veranlaſſet. Daher verfahren wir nach dieſer Neigung, ſo oft nicht ausdrückliche Gegenurſachen vorhanden ſind, welche es durch poſitiven Widerſtand verhindern. Man iſt geneigt, den Urtheilen anderer Leute zu glauben und zu trauen, ſo oft man ſelbſt nicht urtheilen will. Man thut dieſes um ſo viel mehr, ie weniger man wegen Faulheit oder Zaghaftigkeit, oder wegen anderer Urſachen zu urtheilen geſchickt iſt. Eben ſo ſind die Menſchen geneigt, gewiſſe Sitten und Gewohnheiten bloß deswegen anzunehmen, weil ſie dieſelben an andern ſehen, ſo oft

Dritte Regel.

nur das Intereſſe ihrer eigenen Begierden daſſelbe nicht verhindert.

§ 700.

Vierte Regel. 4) Je weniger einer ſeine Kräfte zweckmäßig regieret, ſondern ſich ſeine Begierden phyſice verändern läßt, deſto mehr ſind ſeine Urtheile ſeinen Begierden und Affecten gemäß, und deſto mehr billiget er etwas, ſogleich deswegen, weil er es ſelbſt gethan haben würde, oder weil er es bisher für wahr gehalten hat, dahingegen er das Gegentheil misbilliget. Es iſt aber zu mercken, daß ſich der gröſte Theil der Menſchen in ſeinen meiſten Thaten nicht nach der Vernunft, ſondern nach ſeinen phyſice ſich verändernden Begierden richtet. Und ferner

Fünfte Regel. 5) was die Leute in Anſehung ihrer oder anderer Perſonen wünſchen, das glauben ſie auch leichte, wenn ſie nicht durch die Erfahrung, oder durch einen deutlichen Eindruck einer zu befürchtenden Gefahr ſtutzig gemacht werden. Dieſes geſchiehet um ſo viel mehr, ie aufgeräumter das Gemüthe iſt, gleichwie man hingegen bey unaufgeräumten und niedergeſchlagenem Gemüthe auch dasjenige leichte glaubet, was man fürchtet und verabſcheuet. Denn ſo wohl in dieſem, als in demjenigen Falle, davon in der vorigen Regel die Rede war, erzeuget der Wille leicht eine falſche Wahrſcheinlichkeit, weil er ohne zweckmäßige Re-

gierung

gierung ſeinen eigenen Zuſtand nicht leicht ändert, ja dieſe Aenderung auch wohl bey der zweckmäßigen Regierung ſelbſt oft ſchwer fällt. Denn der Verſtand wird dadurch abgehalten, auf die entgegen geſezten Möglichkeiten zu dencken, oder ſie recht zu beurtheilen, § 28, 100.

§ 701.

6) Welche Dinge ein ſinnliches Weſen haben, oder ein ſolches, welches man ſich unter einem ſinnlichen Bilde vorſtellen ſoll, oder vorzuſtellen pfleget, welche aber alſo beſchaffen ſind, daß ihre Exiſtenz nicht ſinnlich gemacht werden kann, dieſelben glauben die wenigſten Leute. Denn ſie müſten von ihrer Wircklichkeit bloß durch Schlüſſe überzeuget werden. Sie ſchlieſſen aber wiederum durch eine falſche Converſion, und meynen, weil man ſich dasjenige, deſſen Exiſtenz man durch die Sinne erkennet, ſinnlich vorſtellen kann; ſo müſſe ſich auch die Exiſtenz alles deſſen, was man ſich ſinnlich vorſtellen kann, durch die Sinne erkennen laſſen. Daher muß man vor dem Pöbel mit gelehrten Wahrheiten vorſichtig umgehen, wenn man nicht ausgelacht ſeyn will. Z. E. die richtigſten philoſophiſchen Wahrheiten von der Subtilität der Materie, von der Entfernung der Geſtirne, von den Erfahruugen, die die Vergröſſerungs-Gläſer lehren, werden von den meiſten Leuten verachtet. Sechſte Regel.

§ 702.

§. 702.

Siebente Regel. 7) Hingegen haben die meiſten vor dasjenige eine Hochachtung und glauben es leichte, was ſie gar nicht verſtehen und wovon ſie ſich keinen ſinnlichen Begriff machen können, wobey ſie auch wohl gar nichts deutliches und beſtändiges dencken, oder noch dazu gewarnet werden, daß ſie ja nichts, was die Sinne lehren, mit in den Begriff hinein bringen ſollen. Nemlich ſie ſchlüſſen wiederum durch eine falſche Converſion, daß, weil hohe Dinge unbegreiflich ſind, auch wohl das unbegreifliche, das man ihnen vorſaget, eine hohe Wahrheit ſeyn werde.

§ 703.

Achte Regel. 8) Man erzehlet einem andern ein übles Urtheil, welches ein dritter von ihm gefället hat, nicht leicht, wenn man es nicht ſelbſt billiget, oder wenigſtens nicht ſonderlich verabſcheuet, es wäre denn, daß man mit ihm ſehr vertraut wäre, oder ihm genugſame Proben von ſeiner Redlichkeit ſchon gegeben hätte, oder ſonſten zu geben wüſte. Denn da man es ihm entweder erzehlet, in der Abſicht, ihm zu dienen, oder ihm zur Kränckung, oder aus Unbedachtſamkeit, oder damit man nur etwas zu reden habe: ſo iſt derjenige Fall, da man etwas mit Beyfall, oder ohne ſonderliche Verabſcheuung erzehlet, auf mehrerley Art möglich,

möglich, und mithin bey ſonſt gleichen Umſtänden wahrſcheinlich.

§ 704.

9) Wie man bey gewiſſen Umſtänden einmahl oder etliche mahl verfahren hat; ſo verfährt man bey eben denſelben oder gleichgültigen Umſtänden gemeiniglich wiederum, es wäre denn, daß die erſte Action oder ihr Erfolg zu einer Urſache diente, die folgende zu unterlaſſen. Denn die wenigſten Menſchen regieren ſich zweckmäßig durch die Vernunft. Folglich wenn ſie nicht der unglückliche Erfolg, oder ſonſt ein wichtiger Grund, anders determiniret, ſo bleibet ihr Gemüthszuſtand, und äuſſert ſich bey gleichen Umſtänden auf gleiche Art. Ja, wenn die Begierden und Affecten ſtarck ſind; ſo richtet wohl ein zweckmäßiger Vorſatz ſelbſt nicht viel dawieder aus § 51, 54. Hingegen fällt dieſe Präſumtion von einem hinweg, wiefern man von ihm verſichert iſt, daß er ſich mit Vernunft regiere, und Herr über ſich ſelbſt ſey.

Neunte Regel.

§ 705.

Der andere Theil der Lehre von den Grundkräften der Klugheit ſolte zeigen, wie man die Mittel ſeiner Zwecke vortheilhaft in ſeine Gewalt bringen, und dieſelben wohl nutzen ſolle, § 676. Darzu gehöret dreyerley, nemlich die Kunſt,

Regeln, wie man die Mittel menſchlicher Zwecke vortheilhaft in ſeine Gewalt bringen, und wohl nutzen ſoll.

Dreyerley Arten derſelben. Kunſt, ſich 1) ſeine Zwecke zu erleichtern, 2) ſich der Erreichung derſelben zu verſichern, 3) ſich das Beſtreben nach einem Zwecke vielfältig nützlich zu machen. Bey der Ausführung aller Endzwecke aber wird über dieſes die Arbeitſamkeit und Unverdroſſenheit erfordert.

§ 706.

Regeln ſich ſeine Zwecke zu erleichtern. Erſte Regel. Zu der Kunſt ſich ſeine Zwecke zu erleichtern, werden folgende Regeln dienen: 1) man mache ſich die möglichen Erfindungsarten der Mittel bekannt, und übe ſeinen Verſtand in Ausſinnung allerley Mittel. Denn unter ſo vielen Wegen wird hernach doch immer einer ſeyn, auf welchem man in iedwedem einzeln Falle fortkommen kann. Es ſind viererley Arten, wie man ſelbſt Mittel erfinden kann; nemlich erſtlich durch die Aufmerckſamkeit, daß man ſich umſehe, ob nicht etwas vorkommt, welches brauchbar ſey; zum andern durch die Erinnerung, daß man ſich beſinne, was man ſchon beſitze, was dahin einſchlage, was man bey andern geſehen, oder geleſen, oder ſelbſt ehemals gethan habe. Zum dritten durch das ingenium, indem man auf allerhand Möglichkeit herumſinnet, und endlich viertens durch das iudicium, da man von der Beſchaffenheit der Wirckung auf die darzu nöthigen Urſachen durch Schlüſſe zurücke gehet.

het. Hierzu kommt noch, daß man andere Leute durch Einholung gutes Rathes zu Hülffe nehmen kann. Man übet ſich in der Erfindung der Mittel, wenn man zu möglichen Endzwecken Mittel ausſinnet, wenn man andern Rath giebt, und wenn man beſonders den Berathſchlagungen beywohnet, da ihrer viele mit zuſammengeſetzten Kräften Mittel ausſuchen, oder beurtheilen.

§ 707.

2) Man zergliedere ſeinen Zweck, indem man rathſchlaget, und ſuche zu einem Umſtande nach dem andern die Mittel. Denn die Erfindung will vielmahl nur deswegen nicht von ſtatten gehen, weil man ſeine Einbildungskraft mit ſo gar vielen Begriffen zugleich überhäufet. 3) Man laſſe ſich nicht verdrieſſen, bey Zeiten auf mögliche Mittel bedacht zu ſeyn, und ſich von denſelben zum voraus einen Vorrath zu erwerben, und ſchätze ſie deswegen nicht geringe, weil man ſie ietzo nicht brauchet, und auch eben nicht ſiehet, wenn und wie man ſie brauchen werde. Daher ſoll man z. E. keinen Menſchen geringe achten, oder es mit ihm verderben. Denn es kommen Umſtände vor, da uns ein ſchlechter Menſch die unentbehrlichſten Dienſte leiſten kann. 4) Man ſey nicht eigenſinnig, ſeinen Zweck auf einmahl, oder allezeit gantz erreichen

Andere Regel.

Dritte Regel.

Vierte Regel.

zu wollen, oder auſſerdem die Sache gar zu verachten, ſondern nehme allezeit lieber etwas, als nichts. Denn es findet ſich ſchon ein andermahl Gelegenheit, auf dem angefangenen Grunde fortzubauen: und vielmahl hat man auch überhaupt kein richtig Augenmaaß gebrauchet, und zu viel verlanget, da man mit viel wenigern ſeinen Endzweck eben ſo wohl erreichen kann.

§ 708.

Fünfte Regel. 5) Man ſuche ſich die rechte Gelegenheit zu Nutze zu machen, und ſey nicht ungeduldig, dieſelbe abzuwarten. 6) Man mache ſeine Endzwecke nicht vor der Zeit offenbahr, ſondern halte ſie lieber geheim. Denn ſolchergeſtalt werden uns andere nicht ſo leicht wiederſtehen können, und folglich werden wir auch nicht ſo viel Mittel brauchen, ihren Wiederſtand zu vernichten. Ja der Wiederſtand anderer kann ſo ſtarck ſeyn, daß wir ihm gar nicht gewachſen ſeyn dürften; daher dienet eben dieſe Regel auch zur Sicherheit unſerer Endzwecke. 7) Man ſuche inſonderheit ſeine Zeit genau einzutheilen, welche in der That unſchätzbar iſt, und die Möglichkeit aller unſerer Zwecke in ſich faſſet. Darzu dienet hauptſächlich, die kleinen Theile der Zeit, welche zwiſchen allerhand Geſchäften übrig bleiben, nicht geringe zu achten, oder zu verſchwenden.

Sechſte Regel.

Siebente Regel.

Man

Man wird noch allezeit Endzwecke finden, darzu ſie zulänglich ſind, und darzu man auſſerdem ein andermahl ſich die Muſſe mit Abbruch ſolcher Endzwecke nehmen müſte, welche ſchlechterdings viel Zeit erfordern, und hinter einander ausgeführet ſeyn wollen. 8) Was man ohne Verſäumniß ſelbſt thun kan, das ſoll man ſelbſt thun. Achte Regel. Denn man würde die Gehülfen dazu ohne Noth bezahlen, und das Geld, welches man auf ſie wendet, wird wichtigern Endzwecken abgehen. Wo aber die Natur des Zweckes es erfordert, da ſey man nicht ſäumig, Rathgeber und Gehülfen zu ſuchen, und lieber einen Theil des gehofften Nutzens an dieſelben zu überlaſſen, als denſelben eigenſinniger Weiſe gantz behalten zu wollen, und etwas wichtigers dabey zu verſäumen.

§ 709.

Um die Sicherheit ſeiner Endzwecke ſo gut, als möglich, zu beſorgen, wird es dienlich ſeyn, wenn man folgende Regeln mercket. Regeln zur Sicherheit ſeiner Endzwecke. 1) In allen wichtigen Endzwecken muß man wenigſtens ein Mittel der Reſerve haben, dadurch man, wenn das erſte fehl ſchlägt, den Zweck entweder dennoch durchtreiben, oder den Schaden abwenden, und ſich wieder mit Manier zurücke ziehen könne. Erſte Regel. Z. E. Einem Redner iſt es eine groſſe Schande ſtecken zu blei-

ben. Daher ſoll einer ſeine Rede nicht nur den Worten nach, ſondern auch die Diſpoſition davon ins Gedächtniß faſſen, er ſoll ſie ordentlich und judiciös abfaſſen, und ſoll auch auf den Nothfall extemporiren lernen. Solcher geſtalt wird es ihm an Mitteln der Reſerve nicht fehlen, wenn ihn das Gedächtniß in Anſehung der Worte verläßt.

§ 710.

Andere Regel.

2) Wenn der Endzweck wichtig iſt; ſo gebe man dabey nicht nur auf die wahrſcheinlichen, ſondern auch auf die **bloß möglichen Hinderniſſe** Achtung, nicht zwar in der Abſicht, daß man ſich dadurch abſchrecken laſſen wolte, ſondern nur der Vorſichtigkeit wegen, weil bey einer ſo unendlichen Mannichfaltigkeit der Umſtände, als in der Welt vorkommt, die Wahrſcheinlichkeit leichtlich von uns falſch beurtheilet wird, oder auch, wenn ſie gleich richtig iſt, zuweilen nicht eintrifft. 3)

Dritte Regel.

Man hoffe und fürchte nichts ohne Urſache. Daher hat man von beyden iedesmahl die Gründe zu unterſuchen, damit man ſich ſeine Neigungen nicht betrügen laſſe, und nach der Erwartung ähnlicher Fälle mit Ueberſehung der zur Schlußregel gehörigen Einſchränckungen handle, § 100. Das Gemüthe aber muß ſo gut, als möglich, ruhig ſeyn, wenn man rathſchlaget. Beſonders, 4) was die Thaten

Vierte Regel.

anderer

anderer Leute betrift, nehme man ſich in Acht, daß man weder argwöhniſch, noch leichtgläubig ſey, ſondern iederzeit die Wichtigkeit ſeiner Vermuthungsgründe gehörig ſchätze, und ſich dabey auf allen Fall in gute Poſitur ſetze.

§. 711.

5) So lange noch eine einzige unentbehrliche Urſache zu dem verlangten Effecte fehlet, ſo lange iſt derſelbe, wenn er ein Endzweck vor uns ſeyn ſoll, noch nicht vor wahrſcheinlich zu halten; ſondern wir müſſen vor die Erlangung derſelben beſonders Sorge tragen, weil es ſonſt eben ſo leicht möglich iſt, daß der Endzweck verlohren gehet, als daß er erhalten wird. Iſt es hingegen ein Zweck, welchen andere Leute ſuchen; ſo müſſen wir denſelben bey dieſen Umſtänden allerdings vor wahrſcheinlich halten, und darauf reflectiren; weil es leicht möglich iſt, daß ſie ohne unſer Wiſſen das einzige noch fehlende Mittel darzu erlangen können, Daher iſt auch die Regel nicht alſo zu verſtehen, als ob wir die Hoffnung, unſern Zweck zu erreichen, alsdenn fahren laſſen müſten, wenn es uns dazu an einem nöthigen Umſtande fehlet; ſondern die Meynung iſt nur, daß wir in der Bemühung, Mittel herbey zu ſchaffen, noch nicht ablaſſen ſollen. 6) Man hüte ſich, daß man nicht eine Sache, welche von dem

Fünfte Regel.

Sechſte Regel.

Urtheile anderer Leute abhangen wird, nach ſeinem eigenen Urtheile ſchätze.

§ 712.

Wie man ſich das Beſtreben nach einem Zwecke vielfältig nützlich machen ſolle.

Damit man ſich endlich das Beſtreben nach einem Zwecke vielfältig nützlich mache; ſo ſinne man herum, ob man nicht, indem man einen Zweck ſuchet, zugleich noch andere Zwecke vor ſich oder andere Leute befördern, oder bey der Gelegenheit gewiſſe Hinderniſſe anderer guter Endzwecke hinwegſchaffen, oder mindern könne. Vielmahl darf man in der Anwendung der Mittel nur eine kleine Aenderung machen, ſo dienen ſie zugleich zu andern Zwecken, ohne daß dabey den erſtern etwas merckliches abgehet, oder da man doch dasjenige, was ihnen abgehet, durch andere Mittel, welche man in ſeiner Gewalt und im Uberfluſſe hat, leicht wiederum erſetzen kann, z. E. wenn einer, um von ſeiner Arbeit auszuruhen, eine Veränderung nöthig hat; ſo brauchet er deswegen nicht, mit allen Kräften des Leibes und Gemüthes zugleich zu ruhen. Man kann, wenn das Gemüthe ruhen ſoll, ſich etwas körperliches zu thun machen, und wenn der Körper ruhen, oder eine zur Geſundheit dienliche Bewegung haben ſoll; ſo kann die Seele unterdeſſen immer etwas profitiren, oder es kann andern zugleich gedienet werden, wenn man es nur recht anfängt.

Das

* *

Das III Capitel.

Von der Erkenntniß der menſchlichen Gemüther.

§ 713.

Das Gemüthe heißt ſonſt der Zuſtand des Willens, wieferne derſelbe auf gewiſſe Objecte abgerichtet, oder zur Abrichtung darauf geneigt befunden wird. Wir wollen aber hier das Wort in noch weiterm Verſtande nehmen, und den gantzen innerlichen Seelenzuſtand darunter verſtehen. Wir haben hierbey theils die Puncte anzugeben, worauf man in Unterſuchung des Gemüthes Achtung zu geben hat; theils Regeln zu beſtimmen, wie man zur Erkenntniß eines iedweden Umſtandes ſo gut, als möglich, gelangen kann. Man unterſuchet aber entweder ſein eigenes Gemüthe, oder die Gemüther anderer Leute. In dem erſtern Falle iſt mehr Gewißheit zu haben, als in dem letztern, weil man bey ſich ſelbſt vieles unmittelbahr innerlich empfinden, zu dem übrigen aber die nöthigen Umſtände, daraus man ſchlieſſen ſoll, vermittelſt der innerlichen Empfindung wahrnehmen kann. Bey der Erkenntniß der Gemüther anderer Leute iſt ordentlicher Weiſe alles nur wahrſcheinlich, auſſer in denjenigen Fällen, wo man durch Aufſuchung

Was hier unter dem Gemüthe verſtanden wird.

Was hierbey zu unterſcheiden vorkömmt.

aller möglichen Urſachen aus den Wirckungen die wahren Urſachen entdecken, und hernach aus den Urſachen durch Cauſalſchlüſſe auf die ferner zu erwartenden Wirckungen fortgehen kann.

§ 714.

Man verwirre die Erkenntniß der Gemüther nicht mit der Vorausbeſtimmung zukünftiger Thaten.

Es iſt zwar einer der wichtigſten Endzwecke, warum man die Gemüther anderer Leute erforſchet, daß man ihre künftigen Thaten vorher ſehen will. Allein deswegen iſt die Beurtheilung der zukünftigen Thaten eines Menſchen mit der Beurtheilung ſeines Gemüthes nicht einerley. Daher muß man auch die Gewißheit, zu welcher man in der Erkenntniß des Gemüthes kommen kann, nicht mit der Gewißheit verwirren, welche ſich von dem zukünftigen Thun und Laſſen eines Menſchen erlangen läßt. Von dem zukünftigen Thun und Laſſen kann man bey einem freyen Geiſte vermittelſt eines endlichen Verſtandes keine andere, als wahrſcheinliche Erkenntniß haben, obgleich ihre Wahrſcheinlichkeit gröſſer und geringer ſeyn, und vielmahl im Effecte einer Demonſtration bey nahe gleich gelten kann. Denn es iſt noch allemahl möglich, daß ein freyer Geiſt in der Welt das Syſtema ſeiner Endzwecke willkührlich verändert. Die Wahrſcheinlichkeit aber, daß er bey gewiſſen Umſtänden ſo, oder anders verfahren werde, gründet ſich darauf,

weil

weil man aus der Erfahrung vor bekannt annehmen kann, daß die Menſchen ihren ſchön vorhandenen Endzwecken und Begierden gemeiniglich folgen. Die Erkenntniß der Gemüthsart aber kann auch in vielen Fällen demonſtrativ ſeyn, und es folgt nicht, daß man ſich in der Erkenntniß des Gemüthes ſelbſt betrogen habe, wenn hernach das Thun und Laſſen eines Menſchen anders ausfällt, als man vermuthet hatte. Denn er kann etwas wieder ſeine Gemüthsart willkührlich gethan haben.

§ 715.

Wenn man den Zuſtand der Seele eines Menſchen genau erkennen will: ſo ſind folgende Puncte mit einander nicht zu verwirren. Man gebe 1) auf die **Grundkräfte** ſelbſt, ihre **Beſchaffenheit** und **Richtung Achtung**, und erwege dabey ſowohl die natürliche Beſchaffenheit derſelben, als auch was durch die **Cultur**, **Angewöhnung** und **Freyheit** hinzugethan, oder verändert worden. Dabey hat man nebſt der Qvalität inſonderheit 2) den **Grad der Stärcke und Schwäche** zu beobachten, welchen man ſowohl abſolute betrachten, und gegen ſeinen Zweck halten, als auch relative mit andern Menſchen, und mit dem Grade anderer in der Seele zugleich befindlicher Kräfte und Determinationen vergleichen muß, z. E. wenn man das

Was bey Beurtheilung des Gemüthes zu unterſcheiden iſt: die Beſchaffenheit der Grundkräfte, ihr Grad,

das iudicium eines Menſchen unterſuchen will: ſo kann man erſtlich Achtung geben, ob es ſo ſtarck ſey, als es zur Erlernung einer gewiſſen Wiſſenſchaft, oder zur Ausführung einer gewiſſen Art von Geſchäften nöthig iſt. Hernach kann man weiter fragen, zu welcher Wiſſenſchaft es am geſchickteſten ſey, ob es auch, gegen das Gedächtniß und ingenium gerechnet, die gehörige Proportion habe, dergeſtalt, daß alle in der Seele vorhandenen Begriffe dadurch in Ordnung gebracht, und, ſo zu reden, verdauet werden können. Oder wenn man den Ehrgeitz eines Menſchen beurtheilen will: ſo iſt nicht nur zu unterſuchen, ob er ehrgeitzig ſey, ſondern auch worinnen er ſeine Ehre ſuche, welche Art von Ehre er vor die wichtigſte halte u. ſ. f. Dabey iſt 3) der **Grad der Leichtigkeit gereizt zu werden**, es ſind auch die Mittel, Urſachen und Wirckungen dieſer oder jener Reitzung § 62 zu beobachten, z. E. manche Leidenſchaften werden mehr bey einem Menſchen durch die Hoffnung ihr Object zu erlangen gereitzet; dahingegen ſie bey einem andern durch die Furcht, ihr Object zu verlieren, ſtärcker gereitzet werden können § 265. 4) Das **Temperament** einer ieden **Kraft** § 64, 65, 66, verdienet auch eine beſondere Aufmerckſamkeit. Jngleichen 5) die **Verknüpfung der Kräfte unter einander**, wieferne die eine in die andere wir-

die Diſpoſition gereitzt zu werden,

das Temperament,

die Verknüpfung der Kräfte unter einander,

wircket, und ſie erwecket, dämpfet, oder hindert, oder wieferne eine der andern ſubordiniret iſt, z. E. man kann daraus noch nicht viel ſchlüſſen, wenn man weiß, daß einer einen guten Verſtand habe. Es kommt auch darauf an, ob er arbeitſam ſey, und ihn gebrauchen wolle. Eben ſo, wenn man weiß, daß einer ehrgeitzig iſt, ſo iſt die Frage, ob er vielleicht noch andere Leidenſchaften dabey habe, welche den Ehrgeitz einſchräncken. Endlich ſind 6) die **zuſammengeſetzten Wirckungen und Determinationen der Seele**, welche von vielen Kräften und Umſtänden zugleich abhangen, in der Klugheitslehre der gröſten Aufmerckſamkeit würdig, weil dieſe in dem geſelligen Umgange mit andern Menſchen das nächſte Object ſind, damit wir zu thun haben. Wir können hier nicht alle Regeln, welche zur Beurtheilung dieſer erzehlten ſechs Puncte gehören, beybringen. Die Gründe derſelben ſind aus der Vernunftlehre und Thelematologie herzuholen. Ich will ietzo nur zur Beurtheilung der ſehr zuſammengeſetzten Determinationen des Gemüthes noch einige Anleitung geben.

Die zuſammengeſetzten Wirckungen und Determinationen der Seele.

§ 716.

In dem **Verſtande** treffen wir mancherley **Vermögen** an, welche in die Klugheit einen groſſen Einfluß haben. Ich will derſel-

Mancherley Vermögen des Verſtandes.

derſelben einige erzehlen, und ſo gut benennen, als mir die Nahmen darzu beyfallen wollen, an deren Stelle diejenigen, denen dieſe nicht gefallen, andere zu ſetzen belieben werden.

§ 717.

Ein munterer Verſtand. 1) **Ein munterer Verſtand** (ingenium agile) iſt, welcher, ſo bald es der Zweck erfordert, ohne erſt mühſam angetrieben und erwecket zu werden, ſo gleich agiret.

Ein activer Verſtand. 2) **Ein activer Verſtand** (ingenium actuoſum) iſt, welcher beſtändig auch ohne vorſetzliche Richtung etwas zweckmäßig dencket. Es zeiget alſo derſelbe eine beſtändig wirckſame Wahrheitsbegierde § 117 an, welche den Verſtand auch ohne Vorſaz auf ihr Object beſtändig richtet, § 28.

Ein gelehriger Verſtand. 3) **Ein gelehriger Verſtand**, (ingenium docile) iſt, welcher ſich der Art zu dencken anderer Leute leichte gleichförmig machen, und ihre Begriffe genau nachbilden kann.

§ 718.

Ein geſchickter Verſtand. 4) **Ein geſchickter Verſtand** (ingenium varium) iſt, welcher eine Gedancke mit vielerley Arten zu dencken ſich vorſtellen kann, z. E. wenn man einen Begriff auf allerley Seiten betrachten und erklären, und einen Satz auf vielerley Art erweiſen kann, und ſich dahero nicht irre machen läßt, wenn man in dieſem Buche die eine, und in einem andern wiederum eine andere Art

von

von Vorſtellung der Sache und Ordnung der Gedancken antrifft. 5) **Ein fruchtbarer Verſtand** (ingenium fructuoſum) iſt, welcher geſchickt und geneigt iſt, aus gegebenen Sätzen viele nützliche Folgen herzuleiten. 6) **Ein durchdringender Verſtand** (ingenium penetrabile) iſt, der von den Wirckungen leicht auf ihre Grundurſachen zurücke gehet, und dieſelben findet. Er gehet alſo von den Erkenntnißgründen a poſteriori auf die a priori, gleichwie wir die Fruchtbarkeit des Verſtandes darinnen geſetzet haben, daß man von den Gründen a priori leichtlich auf viele Folgerungen komme.

Ein fruchtbarer Verſtand.

Ein durchdringender Verſtand.

§ 719.

7) **Ein kräftiger oder geiſtreicher Verſtand** (vis dicendi) iſt, welcher geſchickt iſt, ſolche Gedancken und Arten der Vorſtellung zu erfinden, welche den Willen ſtarck rühren. Dergleichen Verſtand gehöret zu einem Redner. 8) **Ein ordentlicher Verſtand** (ingenium compoſitum) iſt, welcher geſchickt iſt, an den Begriffen, die er einmahl weiß, die Uebereinſtimmungen und Unterſchiede in ſo weit leicht wahrzunehmen, daß er iedweden an ſeinen rechten Ort bringet. 9) **Ein beſtändiger Verſtand** iſt, der von ſeinen Urtheilen nicht leicht abweichet, oder wiederum zweifelhaft wird.

Ein kräftiger oder geiſtreicher Verſtand.

Ein ordentlicher Verſtand.

Ein beſtändiger Verſtand.

§ 720.

Ein univerſaler Verſtand.

10) **Ein univerſaler Verſtand** (ingenium multiplex) iſt, welcher zu allen, oder ſehr vielen Arten der Gedancken geſchickt iſt. Ein ſolcher kann ſich in vielen Wiſſenſchaften zugleich hervor thun. 11) **Ein ſcharfſinniger Verſtand** (ingenium profundum) iſt, welcher geſchickt iſt, auf ſich ſelbſt genau Acht zu haben, und die Unterſcheide ſeiner eigenen Wirckungen genau innen zu werden. 12) **Ein groſſer Verſtand** iſt, welcher Dinge von weitläuftigem Umfange, und zwar in ihrem Zuſammenhange, wohl überſehen kann. Man kann darinnen noch ferner die **philoſophiſche Gröſſe** des Verſtandes unterſcheiden, wenn er gantze Wiſſenſchaften in ihrem Zuſammenhange gründlich überſehen kann; die **mathematiſche Gröſſe**, wenn er ein Gantzes, das aus vielen Theilen beſtehet, welche alle zugleich, und mit beſondern Verhältniſſen unter einander gedacht ſeyn wollen, gründlich überſehen kann; und die **politiſche Gröſſe**, wenn einer ein weitläuftiges Syſtema von Zwecken und Mitteln mit richtiger Beurtheilung auf einmahl überſiehet. 13) **Ein ſubtiler Verſtand** iſt, der an einer Sache leichtlich viele ſolche Umſtände unterſcheidet, welche nicht ohne vielfache Abſtraction erkannt werden können.

Ein ſcharfſinniger Verſtand.

Ein groſſer Verſtand.

Unterſchiede deſſelben.

Ein ſubtiler Verſtand.

§ 721.

§ 721.

14) Ein glücklicher Verſtand iſt, welcher leicht etwas ſeltenes erfindet. 15) Ein practiſcher Verſtand iſt, welcher alles, was er weiß, ſogleich wiederum in Geſchäften am rechten Orte anbringen kann. 16) Ein politiſcher Verſtand iſt, welcher Zwecke und Mittel gut zu beurtheilen weiß. Man kann immer noch mehr dergleichen Vermögen des Verſtandes unterſcheiden, darzu die itzt erzehlten Arten an ſtatt einer Anleitung dienen können. In der Erfahrung wird man finden, daß dieſe Vollkommenheiten des Verſtandes trennbar ſind, und unterſchiedene Perſonen bald von dieſer, bald von jener mehr beſitzen. Sie verdienen alſo allerdings Aufmerckſamkeit, weil man aus denſelben allererſt recht nützlich urtheilen kann, worzu ſich ein iedweder ſchicke. Es wäre eine nützliche Unterſuchung, wenn man ein iedwedes von ſolchen Vermögen des Verſtandes beſonders vornähme, und aus der Lehre von dem Weſen des Verſtandes und der Thelematologie die Gründe deſſelben unterſuchte, und daraus die Mittel beſtimmte, wie daſſelbe füglich zu erlangen und zu vermehren wäre. Nach meinem ietzigen Zwecke aber iſt mir ſolches zu weitläuftig.

Ein glücklicher Verſtand.

Ein practiſcher Verſtand.

Ein politiſcher Verſtand.

§ 722.

Ungeachtet der Wille des Menſchen alzeit durch Vorſtellungen gereizet und re-

Unterſchied in der Diſpoſition gereizt zu werden.

gieret

gieret werden muß: ſo findet man doch in der Erfahrung, daß die Gemüther bald durch dieſe, bald durch jene Art von Vorſtellungen am meiſten gerühret werden, welches theils in der Fähigkeit und Angewöhnung des Verſtandes, theils in den Begierden und in dem moraliſchen Geſchmacke, theils in andern Umſtänden § 62 ſeinen Grund hat. Man muß dahero zum wenigſten in der Erfahrung an ſich und andern Leuten abmercken, wodurch ihre Gemüther am meiſten gerühret werden, bis man, ſo viel möglich, auch den Grund davon entdecken kann, z. E. durch Weinen und Wehklagen werden manche Leute mitleidig, andere aber unwillig und zornig.

§ 723.

Was bey Unterſuchung des Willens insonderheit zu unterſcheiden vorkommt.

Was den Willen anlanget; ſo hat man ſich inſonderheit zu hüten, daß man nicht das Temperament § 64, die Begierden überhaupt § 23, die Leidenſchaften § 71, die willkührlichen Endzwecke § 22, und die Affecten § 78 unter einander werfe. Denn iedwedes muß beſonders unterſuchet werden. Hernach hat man Achtung zu geben, wie viel Vermögen die Freyheit bey einem Menſchen über ſein Gemüthe überhaupt, und über gewiſſe Determinationen des Willens inſonderheit habe, und ob er ſich auch ſeiner Freyheit fleißig zu bedienen pflege. Weiter muß man ſo wohl die Verhältniſſe der

der Triebe und Affecten in Anſehung ihrer Stärcke und Schwäche, als auch die Subordinationen derſelben § 17 zu entdecken, und die abſoluten § 15, ingleichen die höchſten oder herrſchenden Endzwecke und Begierden § 18 ausfindig zu machen ſuchen.

§ 724.

Mancherley zuſammengeſetzte Gemüthsarten.

Ueber dieſes giebt es in Anſehung des Willens eine unzehlige Menge beſonderer und zum Theil recht ſeltſamer Gemüthsarten, welche aus dem gantzen Zuſtande des Willens zuſammen genommen folgen. Die gantze Abſchilderung eines Gemüthes in Anſehung derſelben iſt hauptſächlich dasjenige, was man den Character eines Menſchen nennet. Man findet dergleichen in moraliſchen Schriften. Ein aufmerckſamer Menſch aber wird deren täglich mehrere wahrnehmen, und die Kenntniß derſelben wird ihm zu vielen Nachdencken Gelegenheit geben, und im Umgange mit andern ſeine Aufmerckſamkeit geſchickt regieren. Z. E. manche Leute ſchlagen ſich alezeit zur ſtärckſten, andere aber ſtets zur ſchwächſten Parthey. Manche Leute ſind in Worten freygebig, aber in der That filzig. Sie bitten Gäſte, und plagen ſie recht, daß ſie kommen ſollen, und in der That ſind ſie froh, wenn ſie nicht kommen. Manche Leute können niemanden etwas abſchlagen. Manche halten ſo feſte an ihren Conſorten,

daß

daß ſie lieber zugleich mit ihnen elend ſind, als daß ſie ſich mit jener Schaden, oder ohne jenen mit zu helfen, in beſſere Umſtände ſetzen ſollten. Andere aber ſuchen nur ihren Fuß aus dem Netze zu ziehen. Manche Leute ſagen zu allem ja, andere zu allem nein. Hernach aber gereuet es ſie, und ſie thun das Gegentheil. Andere aber bleiben hernach dabey, ungeachtet es ihnen reuet, weil ſie einmahl ja, oder nein geſaget haben: bey den leztern hat man ſich ſehr in acht zu nehmen, daß man nicht das Nein auf den Hals bekomme, daher man ihnen eine Sache das erſtemahl lieber ſo vortragen muß, daß ſie weder ja noch nein ſagen dürfen, ſondern ſich beſinnen können. Manche Leute wollen eine Sache entweder gantz oder gar nicht. Andere laſſen ſich an einem Theile begnügen, wenn ſie das Gantze nicht haben können. Manche Leute helfen ihren Feinden ſelbſt wiederum auf, nachdem ſie dieſelbigen gedemüthiget haben. Andere aber kühlen hernach ihr Müthlein an ihnen u. ſ. f.

§ 725.

Allgemeine Regeln von Erkenntniß der Gemüther.

Nunmehro wollen wir etliche allgemeine Regeln beyfügen, wie man durch Beobachtung der Umſtände zur Erkenntniß der Gemüther ſelbſt, ſo viel ſich thun läßt, gelangen kann.

§ 726.

§ 726.

1) Man mache ſich zuförderſt die Theorie der Seele, beſonders die Thelematologie, wohl bekannt. Ferner leſe man fleißig Characteren, damit man auch die zuſammengeſetzten Vermögen des Verſtandes und die mannichfaltigen Gemüthsarten wahrnehmen lerne. Man kan hierinnen ſeine Wiſſenſchaft in iedweder Geſellſchaft bereichern, und auch ſolche Bücher gut darzu gebrauchen, welche ſonſten eben nicht gründlich geſchrieben ſind, aber doch vermiſchte gute Gedancken und gute Obſervationen in ſich faſſen. Die Lebensbeſchreibungen ſind darzu auch gut zu gebrauchen. Hiernächſt muß man ſich in der Kunſt zu ſchlüſſen, beſonders in der practiſchen und politiſchen Wahrſcheinlichkeit üben. Erſte Regel.

§ 727.

2) Man lerne vor allen Dingen ſich ſelbſt wohl erkennen, nicht zwar, damit man alle andere nach ſich urtheile, ſondern um die rechte Application der Regeln und mancherley Möglichkeiten kennen zu lernen. Dieſes iſt keine Arbeit, welche ein Anfänger, wie ſich manche einbilden, obenhin und zufälliger Weiſe verrichten kan. Man muß im Anfange bisweilen ein ſorgfältiges und zweckmäßiges Nachdencken über ſich ſelbſt anſtellen, und man thut wohl, wenn man ſich zuerſt die Wahrnehmungen, die Andere Regel.

man an ſich ſelbſt gemacht hat, aufſchreibet, damit man hernach auf dieſelben weiter fortbauen kann. Denn man hat ja nicht nöthig, ſie iemanden zu zeigen, und ſeine Schwäche dadurch zu verrathen.

§ 728.

Was die Erkenntniß der Gemüther ſchwer machet.

Die gröſte Swierigkeit in der Erkenntniß der Gemüther entſtehet aus der Freyheit des Willens. Denn deswegen ſiehet man oft freye Entſchlieſſungen vor phyſicaliſche Wirckungen der Begierden an, und ſo hält man auch umgekehrt zuweilen eine phyſicaliſche Wirckung der Begierden vor etwas, das mit Freyheit geſchehen iſt. Einen bloſſen Wunſch und Vorſatz etwas zu thun, ſiehet man manchmahl vor eine wirckliche Fähigkeit oder Fertigkeit daſſelbe zu thun an. Jngleichen flieſſet aus der Freyheit das Vermögen zur Verſtellung. Es entſtehet auch groſſe Schwierigkeit aus der veränderlichen Reitzung und Heftigkeit der Begierden; daher man ihnen wegen eines zufälligen Zuſtandes der Reitzung, oder Ruhe gar leicht einen falſchen Grad der Stärcke oder Schwäche zuſchreibt. Es werden hierbey folgende Regeln gute Dienſte thun.

§ 729.

Dritte Regel.

3) Diejenige Kraft, mit welcher einer am meiſten und liebſten agirt, iſt gemeiniglich die ſtärckſte, es wäre denn, daß er zu

andern

andern Objecten noch keine Gelegenheit gehabt hätte, oder keine genugſame Kenntniß davon beſäſſe. 4) Die Menſchen thun gemeiniglich dasjenige, was ihrem phyſicaliſchen Gemůthszuſtande gemäß iſt. Beyde Regeln werden durch die Erfahrung beſtätiget. Denn die menſchliche Freyheit verknůpfet ihre Thätigkeit allezeit mit einer Begierde § 43, und in den wenigſten Fällen iſt eine vollkommene Freyheit vorhanden, ſondern ſie iſt entweder unvollkommen § 49, oder befindet ſich gar in Sclaverey § 54.

Vierte Regel.

§ 730.

5) Aus demienigen, was einer im widernatůrlichen Zuſtande, z. E. bey allzuheftiger Reitzung oder in Trunckenheit thut, muß man nicht ſogleich ſchlieſſen, daß er auch ordentlicher Weiſe alſo verfahre. Denn es läßt ſich daraus nur ſo viel ſchlieſſen, daß er, wo er ſich unterdeſſen nicht willkůhrlich ändert, ſich bey eben den Umſtänden wiederum alſo bezeigen werde. 6) Aus allem demjenigen Thun und Laſſen eines Menſchen, von welchem man mercket, daß er phyſice darzu determiniret worden ſey, z. E. aus ůbereilten Urtheilen, läßt ſich zwar auf die Beſchaffenheit ſeiner Begierden und ihres Zuſtandes ſchlieſſen, hingegen auf ſeine kůnftige Thaten läßt ſich daraus nicht eher ein Schluß machen, als bis man weiß, daß er ſich ſelten durch

Fünfte Regel.

Sechſte Regel.

Freyheit zu beherrſchen pflege, oder bis man aus wiederholter Erfahrung mercket, daß er gewiſſen Neigungen beſtändig zu folgen gewohnt ſey.

§ 731.

Siebente Regel.

7) So lange man zweifelhaft ſeyn muß, ob einer vielleicht etwas willkührlich und vorſetzlich thue: ſo läßt ſich aus ſeinen ietzigen Handlungen auf die folgenden kein Schluß machen. Denn es kann ihn ietzo ein willkührlicher Endzweck determiniren § 45, es mag ihm nun an der Sache ſelbſt etwas gelegen ſeyn, oder er mag ſich verſtellen. Daher muß man ordentlicher Weiſe gar viele Erfahrungen zu Rathe ziehen, und zwar dieſes um ſo vielmehr, ie mehr man bey einem eine Verſtellung vermuthen muß. 8) Wer es in der Kunſt zu verſtellen nicht ſehr hoch gebracht hat, der wird ſich entweder durch unvermuthete Begebenheiten, oder durch ſtarck rührende Objecte, oder durch die Länge der Zeit verrathen. Denn im erſten Falle kann er ſich nicht in Poſitur ſetzen; im andern Falle hat er ſich nicht leicht in ſeiner Gewalt; und im dritten vergißt er leichte ſeinen vorigen Vorſatz. Daher kann man einen durch unvermuthete Fragen und veränderte Diſcourſe ausforſchen.

Achte Regel.

§ 732.

Neunte Regel.

9) Manche Leute bilden ſich ein, daß ſie etwas ernſtlich wollen oder können, weil

ſie den Vorſatz dazu, und das Vergnügen an der Sache, vorietzo in ſich gewahr werden, und gegenwärtig keinen Wiederſtand in ſich empfinden. Allein ſo lange man nicht die Realität ihres Vorſatzes in Proben geſehen hat: ſo darf man darauf nicht trauen. Denn wie ſollen ſich andere darauf verlaſſen können, da es eben ſo leicht möglich iſt, daß ſie ſich ſelbſt betrügen.

§ 733.

Ein abſoluter Endzweck iſt, welchen man um ſein ſelbſt willen ohne Abſicht auf einen andern Zweck begehret § 15. Ein herrſchender Zweck iſt, welchen wir ſtärcker, als das Object anderer Endzwecke oder Begierden verlangen, und in ſo ferne nenne ich ihn auch nur herrſchend § 18. Eine herrſchende Leidenſchaft § 71 iſt eine habituale eitele Begierde, welche die andern an Stärcke übertrifft; und in ſo ferne nennet man ſie auch nur herrſchend. Dieſe drey Arten von Determinationen des Willens muß man nicht mit einander verwirren, und wenn man einen genau kennen will: ſo muß man wiſſen, was man in Anſehung einer iedweden Art von ihm zu halten habe. Demnach bemercken wir ferner 10) daß manche Menſchen zwar viele abſolute, aber nicht viele herrſchende Endzwecke haben, welches die äuſſerſte Unordnung in dem Gemüthe anzeiget.

Unterſchied der abſoluten Endzwecke, der herrſchenden Endzwecke, und der herrſchenden Leidenſchaften.

Zehente Regel.

Nemlich ſie begehren alles, was ihnen angenehm iſt, um der Annehmlichkeit willen, ohne Abſicht auf einen fernern Endzweck. Sie ſind aber in Anſehung der einen Begierde ſo unbändig, als in Anſehung der andern, dergeſtalt, daß ſie diejenige zur That in den meiſten Fällen determiniret, welche am ſtärckſten gereitzet worden war, ohne daß man ſagen kann, daß eine über die andere die Herrſchaft führe. Ihr Zuſtand iſt ſolchergeſtalt den Beſtien ähnlich.

§ 734.

Eilfte Regel.

11) **Es geſchiehet ſelten, daß in einem Gemüthe nur ein willkührlicher Zweck herrſchet.** Die Tugend ſolte der einzige Zweck ſeyn, welcher in dem Gemüthe die Herrſchaft führe. Allein ſie iſt es bey den wenigſten: und man wird auch wenig Exempel antreffen, daß einer einen eiteln Zweck vorſetzlich zu einer ſolchen Herrſchaft erhübe, daß er ihm alle andere Begierden wiſſentlich ſubordinirte, z. E. daß einer ſo ehrgeitzig ſey, daß er auch das Geld und die Beqvemlichkeit im Ernſte nicht weiter als ein Mittel der Ehre verlangen ſolte.

§ 735.

Zwölfte Regel.

12) **Ein eitler Menſch hat ſelten nur eine herrſchende Leidenſchaft;** ſondern es ſind deren immer etliche bey nahe in gleicher Stärcke vorhanden, ohne daß

eine

eine nach der andern vorſetzlich eingeſchrän-
cket wird. Daher bricht iedesmahl dieje-
nige in die That aus, deren Object ietzo ge-
genwärtig iſt, oder welche durch die ſtärck-
ſte Reitzung erwecket worden. Z. E. Es
iſt ſehr oft die Wolluſt und der Geitz, fer-
ner der Geitz und Ehrgeitz in einem Ge-
müthe in gleichem Grade befindlich.

§ 736.

13) **Eine herrſchende Leidenſchaft iſt nicht allezeit ein herrſchender Zweck, welchen man vorſetzlich herr-ſchen lieſſe.** Dreyzehente Regel.
Denn es kann ſeyn, daß
der Menſch ſeine Freyheit nicht gebrauchet,
und alſo die Leidenſchaft phyſice in die
That ausbrechen läßt; Oder daß ſich ſeine
Freyheit in Sclaverey befindet, und der
Menſch, weil er nicht die rechten Mittel
gebrauchet, ſich in Freyheit zu ſetzen § 51,
in der Sclaverey der Leidenſchaft bleibet,
ungeachtet er darüber ſeufzet. Derglei-
chen iſt z. E. bey manchen Leuten die Begier-
de täglich in Geſellſchaft zu gehen, die Be-
gierde gewiſſe Geträncke zu genieſſen u. ſ. f.

§ 737.

Vielmehr kann 14) **der Zweck, wel-chen man willkührlich herrſchen läßt,** Viertzehente Regel.
oder wenigſtens die Bemühung ihn herr-
ſchen zu laſſen, **der Neigung, welche die ſtärckſte iſt, und ſonſt die herr-ſchende genennet werden müſte, wie-**

verſtreiten, z. E. wenn ſich einer nach den Regeln der Tugend, oder nur ſonſten durch Freyheit regieret, und die rechten Mittel das Vermögen der Freyheit zu verſtärcken § 51, zu gebrauchen weiß: ſo kann er das Syſtema ſeiner Endzwecke ſeinen ſtärckſten Neigungen zuwieder einrichten, z. E. man ſiehet zuweilen, daß ein gewiſſes Amt, oder die Bemühung einem Patrone zu gefallen, die Aufführung eines Menſchen gantz umkehret, ungeachtet es ihm ſelbſt dabey freylich ſauer wird.

§ 738.

Funfzehente Regel.

15) Wenn man einmahl weiß, daß einer eine gewiſſe Begierde, Zweck oder Leidenſchaft habe: ſo iſt es nicht ſchwer, ſich darnach zu richten, wenn man dieſelbe nur aus der Thelematologie und Moral genugſam kennt. Daher wollen wir keine Specialregeln davon beyfügen, ſondern nur überhaupt erinnern, daß man die Natur einer iedweden Art von Wollen, welche man an einem bemercket, ſo oft man mit ihm zu thun hat, wohl vor Augen haben müſſe. Z. E. Es verſtehet ſich leichte von ſich ſelbſten, daß man einem Ehrgeitzigen ehrerbietig begegnen müſſe, daß man einem Geitzigen keine Unkoſten machen dürfe, u. ſ. f.

§ 739.

Sechzehente Regel.

16) Die Colliſion der Zwecke oder Begierden unter einander iſt das ſicherſte

ſte Kennzeichen von ihrer Gröſſe und von dem Verhältniſſe, das ſie gegen einander haben. Man gebe nur Achtung, ob eine Begierde die andere ſogleich, oder nach einigem Wiederſtande überwindet, ingleichen ob die überwundene gantz oder zum Theil überwunden wird. Je mehr eine Begierde ſtärcker, als die andere iſt, deſto leichter und deſto weiter wird ſie die andere überwinden. Wenn aber zwey einander wiederſtreitende Begierden einen gleichen Grad der Stärcke haben: ſo wird der einen ſo viel, als der andern genug geſchehen, wo es angehet, z. E. ein Geitziger wird tractiren, wenn es der Ehrgeitz erfordert, wird ſich aber doch filzig dabey aufführen. Findet aber dieſes nicht ſtatt, daß beyden Begierden zugleich einiger maſſen genung geſchehen kann, und ſie ſind und bleiben doch von gleichem Grade der Stärcke: ſo wird die That gar nachbleiben. Die Colliſion der Begierden aber wird nach Proportion ihrer Stärcke einen mercklichen Verdruß in dem Gemüthe hinter ſich laſſen.

§ 740.

17) Weil man aber den Grad der zufälligen Reitzung der Begierden von dem Grade ihrer fortdaurenden Stärcke wohl zu unterſcheiden hat: ſo muß man iedesmahl genau zu entdecken ſuchen, durch wie viele Bewegungsgründe eine iede Begierde *Siebzehente Regel.*

vorietzo erwecket geweſen ſey. Denn wenn eine Neigung ſtarck, die andere ſchwach gereitzet worden: ſo kann das Uebergewichte der überwindenden in dieſem Falle viel ſtärcker ſeyn, als es fortdauret, nemlich als es ſich äuſſern würde, wenn beyde Neigungen in einerley Grade gereitzet geweſen wären. Man muß ſich dahero nicht an der Beobachtung eines einzeln Falles begnügen laſſen, ſondern ſo viel Exempel, als möglich, ſammlen und beurtheilen, und hernach dasjenige als wahrſcheinlich annehmen, was an den meiſten eingetroffen iſt. An uns ſelbſt können wir dieſe Obſervation leichter, als an andern Leuten anſtellen.

§ 741.

Achtzehente Regel.

18) Wenn Leute von unterſchiedenen Temperamente gleich einerley Neigungen haben: ſo wird doch iedweder in der Art, darnach zu verfahren, ſeinem Temperamente folgen, § 67.

§ 742.

Neunzehente Regel.

19) Der moraliſche Geſchmack, welchen iemand in ſeinen Urtheilen blicken läßt, oder den man an derjenigen Einrichtung ſeiner Bibliotheck, ſeines Hausrathes, Kleidungen u. ſ. f. wahrnimmt, von welcher man zuverläßig weiß, daß er, wenn es ihm beliebt hätte, die Einrichtung auch anders hätte machen können, verräth ſowohl die Begierden, als willkührlichen Endzwecke eines Menſchen am leichteſten. Man muß

ſich

ſich daher bey andern dieſes Mittels bedie- nen, welches uns oft viele, die es nicht wiſſen, was es damit zu ſagen habe, ſelbſt entgegen bringen, indem ſie ſich ein Ver- gnügen daraus machen, gantze Stunden mit der Erzehlung ihres moraliſchen Ge- ſchmackes zuzubringen. Wenn man ſelbſt bey andern verborgen ſeyn, oder ſich verſtel- len will: ſo iſt groſſe Vorſichtigkeit nöthig, daß man ſich nicht durch Entdeckung des moraliſchen Geſchmacks verrathe. Es ge- ſchiehet das letztere entweder dadurch, daß wir die wahren Beſtimmungen dieſes mora- liſchen Geſchmacks ſelbſt verrathen, oder dadurch, daß man uns etwas affectirtes und alſo eine vorſetzliche Verſtellung abmer- cken kann.

§ 743.

20) Aus der Art, ſeine Gedancken aus- zudrucken, läßt ſich von dem Gemüthe viel ſchlüſſen, ſo wohl von der Fähigkeit des Verſtandes, als von der Beſchaffenheit des Willens. Diejenige Schreibart, welche einem natürlich und gewöhnlich iſt, zeiget am meiſten an, weil ſie die oben erklärten Vermögen des Verſtandes und den mora- liſchen Geſchmack zunächſt verräth. Je- doch läßt ſich auch aus der verſtellten und affectirten Schreibart eines und das ande- re ſchlüſſen.

Zwanzigſte Regel.

§ 744.

21) Die Minen und die gantze Tragung

Ein und zwanzigſte Regel.

Was die moraliſche Phyſiognomie iſt.

des Körpers, welche man die moraliſche Phyſiognomie nennet, verräth den Gemüthszuſtand gar ſehr. Jedoch muß man unterſuchen, ob ſie einem natürlich ſey, oder ob er ſie um gewiſſer willkührlicher Zwecke willen angenommen habe; oder ob er unvermerckt durch die Erziehung und den Umgang darzu gewöhnet worden ſey. Denn hernach muß man dieſelbe bald mehr als ein Zeichen des natürlichen Zuſtandes, bald aber mehr als ein Merckmahl der Cultur des Gemüthes und der gegenwärtigen Zwecke anſehen. Einige Umſtände ſind Zeichen von inhärirenden Eigenſchaften, z. E. man kann es einem bald anſehen, ob er einen muntern Verſtand habe, ob er ehrgeitzig ſey, u. ſ. f. Andere aber ſind inſonderheit Zeichen von gewiſſen in der Seele ietzo vorgehenden Veränderungen, z. E. man kann es an einem mercken, wenn ihm bange wird, wenn er mit den Gedancken herum ſchweifet, wenn er ſich bey einer Sache keiner Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Unſchuld bewuſt iſt, welches man gemeiniglich mit der Redensart ausdrucket, daß er kein gutes Gewiſſen habe. Die Umſtände ſelbſt, welche und wie man ſie als Zeichen eines Gemüthszuſtandes anzuſehen hat, muß man a poſteriori aus wiederholter Erfahrung kennen lernen. Denn ſie laſſen ſich entweder gar nicht, oder nicht vollſtändig genug beſchreiben.

Unterſchied der Theile derſelben.

§ 745.

§ 745.

22) Man hat auch noch andere phyſiologiſche, und im engern Verſtande ſo genannte phyſiognomiſche Kennzeichen, welche die Temperamente und Gemüther anzeigen ſollen. Einige darunter haben unſtreitig ihre Richtigkeit, ob ſich gleich die wenigſten nach allen Umſtänden beſchreiben laſſen. Die Urſache mag liegen, worinnen ſie will: ſo ſcheinet doch die Erfahrung zu lehren, theils daß die Proportion der Gefäſſe des Körpers ſich nach den Temperamenten gewiſſer maſſen richte, theils daß ſich der natürliche Zuſtand des Gemüthes in dem Geſichte eines Menſchen abbilde. Z. E. Man wird finden, daß die Temperamente, welche am meiſten thätig ſind, auch in dem Körper mit einer anſehnlichern Gröſſe der Blutgefäſſe verknüpft ſind. Manche Leute ſehen auf den erſten Anblick tückiſch, boshaftig, falſch, geil u. ſ. f. andere aber redlich und wohlgeartet aus. Ob dasjenige, was man vor ein Kennzeichen davon annimmt, zuverläßig ſey, muß iedesmahl aus der Erfahrung beſonders ausgemachet werden. Denn es iſt in dieſer Wiſſenſchaft noch viel Ungewißheit. Und wenn man einen Menſchen etwas genauer hat kennen lernen: ſo urtheilet man leichtlich allzu zeitig, daß andere, die etwas ähnliches mit ihm haben, auch eben ſo, wie er geſinnet ſind. Zu denenjenigen phyſiognomi-

Zwey und zwanzigſte Regel.

Was von der eigentlich ſo genannten Phyſiognomie zu halten iſt.

gnomiſchen Kennzeichen, welche man in den Linien der Stirne und dergleichen gefunden haben will, ſehe ich gar keinen zuverläßigen Grund, und ich glaube auch nicht, daß ſich aus der Erfahrung etwas ſicheres davon beſtimmen laſſe. Wenn aber auch einige der obigen Kennzeichen ihre völlige Zuverläßigkeit haben; ſo darf man daraus doch nicht mehr, als auf einen gewiſſen natürlichen Zuſtand der Seele ſchlüſſen. Ob aber der Menſch demſelben folgen werde, oder ob und was er darinnen durch die Cultur und willkührliche Angewöhnung verändert habe, oder verändern werde, das muß allererſt nach den vorigen Regeln geurtheilet werden. So lange man von den Thaten eines Menſchen noch gar keine Nachricht hat: ſo folget nicht mehr, als eine leichte Möglichkeit daraus, daß er ſo oder ſo beſchaffen ſeyn werde, weil die Erfahrung lehret, daß die Menſchen ihrem natürlichen Zuſtande gemeiniglich folgen.

* * * * * * * * * * * * * * * * * * * *

Das IV Capitel.

Von den Mitteln der Ehre, Liebe und Freundſchaft.

§ 746.

Was zu dem Endzwecke dieſes Capitels erfordert wird.

Wir ſuchen hier allgemeine Regeln, wodurch die Ehre, Liebe und Freundſchaft

ſchaft als die allgemeineſten Endzwecke, welche in die Klugheitslehre gehören § 674, ſo gut als möglich erlanget, und hernach auch erhalten werden können. Demnach haben wir uns ſo wohl um die wirckenden Urſachen derſelben, als um die Hinderniſſe ihrer Entſtehung, ingleichen um dasjenige, wodurch ſie gemindert werden können, zu bekümmern. Weil wir aber hier mit ſolchen Dingen zu thun haben, welche nicht von unſern eigenen, ſondern von den Urtheilen anderer Leute abhangen: ſo bemercken wir ſo gleich zwey allgemeine Regeln: 1) Man ſehe nicht allein darauf, was vermittelſt ſeines wahren Weſens bemeldete Endzwecke befördert, oder hindert, ſondern auch darauf, was davon nur den Schein hat, damit man ſich deſſelben entweder befleißige, oder ihn vermeide. 2) Man gebe nicht nur darauf Achtung, was geſchehen, und wie geurtheilet werden ſollte, ſondern hauptſächlich auch darauf, was geſchiehet, und wie man zu urtheilen pflege, damit man ſich darnach richten möge.

Zwey allgemeine Regeln davon.

§ 747.

Einen ehren heißt ſo viel, als ihm Vorzüge dergeſtalt zuſchreiben, daß man zugleich in dem Bezeigen gegen ihn denſelben gemäß zu verfahren geneigt iſt. Wenn eine Neigung da iſt, den Vorzügen des andern gemäß zu verfahren: ſo muß ſich dieſelbe

Was die Ehre iſt.

dieſelbe im geringſten Grade zum wenigſten dadurch äuſſern, daß man ihm überhaupt das Recht zugeſtehet, zu verlangen, daß andere Leute in ihrer Bezeigung gegen denſelben den Vollkommenheiten, welche man ihm zuſchreibet, gemäß verfahren ſollen.

Worinnen die allgemeineſte Ehre beſtehet.

Daher iſt die **Ehre in weiteſtem Verſtande, nemlich die allgemeineſte Ehre,** die man von allen zu erlangen ſuchen kann, dasjenige Urtheil anderer von uns, da ſie uns gewiſſe Vollkommenheiten zuſchreiben, und uns das Recht zugeſtehen, zu verlangen, daß andere in ihrer Bezeigung gegen uns denſelben gemäß handeln ſollen.

§ 748.

Unterſchied der allgemeinen und beſondern Ehre.

Die **Ehre** iſt entweder eine **allgemeine,** vermöge welcher man einem diejenigen Vollkommenheiten zuſchreibt, welche von allen guten Mitgliedern der menſchlichen Geſellſchaft verlanget werden; oder eine **beſondere,** da man einem gewiſſe Vollkommenheiten, die nur einigen Arten oder Ständen der Menſchen zukommen, zuſchreibet. Beyde ſind gar ſehr vielen Graden unterworffen. Die allgemeine Ehre wird im niedrigſten Grade der **ehrliche Nahme** genennet. Aus der Ehre entſtehet ferner **Ruhm** und **Lob** § 120. Sie giebt auch zu mancherley Zeichen der Ehre Gelegenheit, welche man die **äuſſerliche Ehre** nennet; dahingegen das innerliche

Was der ehrliche Nahme iſt.

Innerliche und äuſſerliche Ehre.

Urtheil

Urtheil ſelbſt, welches das Weſen der Ehre ausmacht, die innerliche Ehre genennet wird.

§ 749.

Ferner iſt die Ehre entweder eine abſolute, da man den Vollkommenheiten, welche man einem zuſchreibet, an ſich ſelbſt einen abſoluten Werth zugeſtehet, z. E. wenn man einen vor redlich hält. Es bekommen nehmlich die Dinge ihren abſoluten Werth von den göttlichen und menſchlichen Endzwecken, mit welchen ſie zuſammen hangen. Man ſchreibet alsdenn nur den Eigenſchaften ſelbſt einen Vorzug vor andern Eigenſchaften zu. Oder es iſt eine relativiſche oder vorzügliche Ehre, vermöge welcher man einem einen Vorzug vor vielen andern Menſchen, mit welchen man ihn vergleichet, zuſchreibet, z. E. wenn man ſeinen Bemühungen einen Vorzug vor den Bemühungen vieler anderer beyleget; oder wenn man urtheilet, daß er vielen andern Perſonen von ſeinem Stande es zuvor thue. Die relativiſche Ehre wird auch ſonſt die Ehre im engern Verſtande genennet, und ſie iſt das eigentliche Object des Ehrgeitzes § 263.

Unterſchied der abſoluten und vorzüglichen oder relativiſchen Ehre.

Was die Ehre im engern Verſtande iſt.

§ 750.

Demnach entſtehet die Ehre durch folgende Urſachen: 1) wenn man einem Eigenſchaften zuſchreibet, welche ſehr edel und

Durch was vor Urſachen die Ehre entſtehet.

von groſſem Werthe und Nutzen ſind. 2) Wenn man ihm dieſelben in hohem Grade zuſchreibet. 3) Wenn man ihm ſeltene Vollkommenheiten zuſchreibt. 4) Wenn man ihm ein gutes Vermögen zuſchreibet, ſich der Kräfte, die er beſitzet, auch wohl zu bedienen. Dieſes wird zur Ehre ſchlechterdings erfordert, weil es ſonſten ſo viel iſt, als wenn er die Vollkommenheiten nicht beſäſſe. Daher iſt keine wahre Ehre möglich, wenn man einem nicht Verſtand zutrauet. 5) Wenn man einem einen guten Willen zuſchreibet, und von ihm glaubet, daß er bemühet ſey, ſich ſeiner Vollkommenheit wohl zu bedienen, und daß er daſſelbe freywillig thue. 6) Wenn man einem ſchon geleiſtete Verdienſte zuſchreibet. 7) Wenn man von ihm urtheilet, daß er ſich ſeine Vollkommenheiten ſelbſt erworben habe. Der Beweis aller dieſer Sätze verſtehet ſich ſo leicht, daß es überflüßig wäre, denſelben beyzufügen.

§ 751.

Zufällige Urſache der Ehre.

Als eine zufällige Urſache der Ehre iſt noch anzumercken, daß ſich gemeiniglich der Begriff, welchen man von einem aufs erſtemahl bekommen hat, ſchwerlich wiederum austilgen läßt, man müſte ſich denn bewuſt werden, daß die gute oder ſchlechte Idee, welche man ſich das erſtemahl von einem gemachet hat, aus dem falſchen Urtheile entſtan-

entſtanden ſey, als ob die innerlichen Vollkommenheiten auch mit äuſſerlichen Vorzügen des Körpers oder des Glückes verbunden ſeyn müſten, und jene durch dieſe angezeiget würden. Denn das giebt bey Verſtändigen hernach vielmehr zur Bewunderung der wunderlichen Austheilung natürlicher Gaben Anlaß, wenn ſie den Selbſtbetrug, den ſie zuerſt bey ihrem Urtheile unvermerckt begangen hatten, hernach beſſer einſehen. Von Unverſtändigen aber, und zumahl von ſolchen, welche ſich ſelbſt auf Vorzüge des Körpers, oder des Glückes viel einbilden, behält die Regel ihre durchgängige Gültigkeit.

§ 752.

Welches die Hinderniſſe der Ehre ſind.

Die Hinderniſſe der Ehre ſind, theils wenn man unſere Vollkommenheiten nicht weiß, theils wenn man urtheilet, daß uns dieſelben in der That fehlen, oder gar das Gegentheil von dem, was man an uns verlanget, bey uns angetroffen werde. Als eine zufällige Hinderniß unſerer Ehre kommt noch der ſo gemeine Ehrgeitz und Neid anderer Leute hinzu.

§ 753.

Regeln von Erlangung und Erhaltung der Ehre.

Sowohl zur Erlangung als zur Erhaltung der Ehre werden folgende Regeln nützlich ſeyn. 1) Vorzügliche Ehre zu ſuchen iſt gemeiniglich weder der Klugheit, noch Tugend gemäß. Denn ſie bringt

Erſte Regel.

Neid und Feindſchaft zuwege. Wer daher geehrt ſeyn will, der muß nach der abſoluten Ehre trachten, das iſt, er muß eine ernſtliche Bemühung an ſich blicken laſſen, Vollkommenheiten in der That zu beſitzen, und der Welt damit zu dienen. In Abſicht auf andere Menſchen aber muß er nur den Schein der Niederträchtigkeit § 264 verhüten, das iſt, Schande zu vermeiden ſuchen, und ſich ſeiner Rechte nicht ohne vernünftige Urſache begeben.

§ 754.

Andere Regel:

2) Damit uns andere nicht aus Unwiſſenheit geringe ſchätzen: ſo muß man ſich zuweilen zeigen. Es iſt aber dabey folgendes in Acht zu nehmen. Man muß allen Schein der Prahlerey und Windmacherey vermeiden, dadurch man ſich bey Verſtändigen um allen ſeinen Credit bringen kann. Man muß ſich nicht zu zeitlich öffentlich zeigen wollen, ehe die Vollkommenheiten zu genugſamer Reiſe gediehen, weil ſich die erſte Idee, die man den Leuten von ſich erwecket, gar zu ſchwerlich austilgen läßt § 751. Endlich ſolche Eigenſchaften, davon andere keine gute Meynung haben, wenn ſie auch gleich wirckliche Vollkommenheiten ſind, muß man vor ihnen nicht zur Unzeit ſehen laſſen, ſondern dieſelben entweder verbergen, oder die Gemüther erſt zu einem beſſern Urtheile davon vorbereiten,

reiten. Je weniger einer der Exiſtenz nach verborgen ſeyn kann, ich meyne, ie mehr die Augen der Leute auf ihn gerichtet ſind, deſto mehr hat er Urſache, ſeine Qvalitäten zu zeigen, weil er ſonſten leicht gar in Verachtung kommen kann.

§ 755.

3) Man muß keine Vollkommenheit ohne Kennzeichen eines guten Verſtandes und guten Willens an ſich blicken laſſen. Wenn es nicht beſondere Umſtände erfordern, so muß man ſich auch mit ſolchen Vollkommenheiten, davor ſich andere fürchten müſſen, überhaupt nicht breit machen. Dritte Regel.

4) Alle dauerhafte Ehre muß ſich auf wirckliche Vollkommenheiten gründen. Jedoch iſt die Wahrhaftigkeit der Vollkommenheit zur Erlangung der Ehre noch nicht genug, ſondern man muß zugleich in der Art, ſie blicken zu laſſen, die gehörigen äuſſerlichen Umſtände beobachten, und ſich nach den Gemüthern und Gewohnheiten der Menſchen richten. Vierte Regel.

§ 756.

5) Wenn ſich ein Menſch in ſolchen Umſtänden befindet, daß ſeine wahren Vollkommenheiten wegen der entſtehenden Hinderniſſe, die er nicht hinweg ſchaffen kann, oder mit gutem Gewiſſen auf die verlangte Art nicht hinweg ſchaffen darf, ietzo keine Ehre nach ſich ziehen: ſo iſt deswegen die Hoffnung der Ehre noch nicht verlohren, Fünfte Regel.

es iſt auch nicht etwan die entgegen geſetzte laſterhafte That ein ſicherer Mittel zur Ehre. Denn wenn nur die Vollkommenheit gründlich iſt, und die nöthige Klugheit nicht verabſäumet wird; ſo behält doch die Wahrheit zuletzt gemeiniglich die Oberhand: dahingegen die Thorheit und der Ungrund der ſündlich geſuchten Ehre zuletzt gemeiniglich offenbahr wird, und das Gemüthe unterdeſſen auch durch die bloſſe Vorſtellung, daß er vielleicht offenbahr werden könnte, ſchon geplaget wird.

§ 757.

Sechſte Regel.

6) Bey den ſo ſehr unterſchiedenen Urtheilen der Menſchen iſt es einmahl nicht möglich, von allen Ehre zu erlangen. Wenn man dahero die Ehre als ein Mittel zu einem determinirten guten Endzwecke vorietzo gebrauchen will: ſo ſehe man nur hauptſächlich auf den Beyfall ſolcher Leute, welche zu Erlangung des Zweckes etwas beytragen können. Suchet man aber nicht einen beſondern determinirten, ſondern nur den allgemeinen Nutzen, welchen man von der Ehre erlangen kann: ſo ſehe man auf die gründlichſte und dauerhafteſte Ehre, und richte ſich nicht nach dem Pöbel, ſondern nach den verſtändigſten und tugendhafteſten Leuten. Dieſes iſt nicht nur der Tugend gemäß, weil man ſonſt die wahren Vollkommenheiteu verabſäumen würde;

de; ſondern es erfordert es auch die Klugheit, weil die Wahrheit zuletzt gemeiniglich durchdringet, oder wenigſtens mehr Sicherheit hat, als das Urtheil des veränderlichen Pöbels; und weil auch das Bewuſtſeyn einer wahren Vollkommenheit dem Gemüthe ſchon an ſich ſelbſt viel Vergnügen ſchaffet.

§ 758.

7) Eine allzugroſſe Vertraulichkeit macht geringſchätzig, denn man lernet die Unvollkommenheiten des andern einſehen, oder vermeinet zum wenigſten, daß man dergleichen an ihm finde. Es ſcheinet auch oft, als wenn er uns nothwendig brauche; daher wir aufhören, ſeinen Kräften einen Vorzug vor uns zuzuſchreiben. 8) Man hüte ſich beſonders vor dem vertrauten Umgange mit Leuten, welche verhaßt ſind, oder in allgemeiner Verachtung leben, damit man nicht, ohne ihnen zu helfen, ſich ſelbſten ſchade. Doch ſchicket ſich dieſe Regel nicht dahin, wenn unſere Schuldigkeit, oder die Beförderung eines wichtigen Endzweckes ein anderes erfordert. 9) Man hüte ſich, daß man nicht Spöttern in die Hände komme. Denn man kann alle Dinge lächerlich machen, wenn man ſie mit ſolchen Ausdrückungen vorſtellet, welche eine lächerliche Nebenidee bey ſich haben. Dieſes thun die Spötter und noch dazu

Siebente Regel.

Achte Regel.

Neunte Regel.

auf eine ſinnreiche Art, welche denen, die ihre Spöttereyen leſen oder hören, Vergnügen erwecket, und ſie dahero leicht von der Aufmerckſamkeit auf die Sache ſelbſt abziehet. Dadurch geſchiehet es alſo leichte, daß den Leuten zuletzt unvermerckt eine lächerliche und verächtliche Idee von uns in den Gedancken bleibt, ungeachtet wir noch ſo unſchuldig dazu kommen. Gemeiniglich iſt es beſſer, daß man Spötter zu gewinnen ſuche, damit ſie uns verſchonen, als daß man ſich mit einer ſo nichtswürdigen und unverſchämten, und zugleich ſo ſchädlichen Art von Menſchen in einen Wettſtreit einlaſſe.

§ 759.

Zehente Regel. 10) Bey der geneigten Bemühung, einen geneigten Willen gegen andere blicken zu laſſen, hüte man ſich, daß man ſich nicht gar wegwerfe, das iſt, auf eine ſolche Art dienſtfertig erweiſe, welche Verachtung bringet. Es geſchiehet dieſes, wenn man ſich zu niederträchtigen Dienſten gebrauchen läßt, oder wenn man ſich alſo aufführet, daß der andere denckt, er könne nun

Eilfte Regel. völlig über uns gebieten. 11) Alle Ehre, wenn ſie in mercklichem Grade und beſtändig ſeyn ſoll, muß mit Hochachtung verknüpft

Was die Hochachtung iſt. ſeyn. Die Hochachtung iſt ein ſolches Urtheil, da man einem Vollkommenheiten zuſchreibet, welche man noch nicht völlig

zu überſehen glaubet. Nun werden aber auch die allergeneigteſten Urtheile doch nach und nach matt, und durch die Länge der Zeit entkräftet. Wer demnach geehret bleiben will, der muß die Ehre von Zeit zu Zeit durch neue Proben und durch Offenbahrung neuer Vollkommenheiten zu unterhalten und zu vermehren wiſſen. Dieſes geſchiehet zum Theil dadurch, daß man auf einmahl nicht mehr Vollkommenheiten offenbahret, als nöthig iſt, und ſich die übrigen aufs künftige vorbehält. Allein da ſie ſolchergeſtalt endlich doch erſchöpfet werden müſſen: ſo iſt der ſicherſte Weg, wenn man es in der That immer weiter zu bringen ſuchet, und auch dieſe Bemühung an ſich blicken läßt. 12) Die Ehre erzwingen zu wollen iſt gantz ungereimt und thöricht. Zwölfte Regel.

§ 760.

Die Liebe iſt ein Beſtreben nach der Vereinigung mit einem vernünftigen Geiſte, welches durch die an ihm wahrgenommenen Vollkommenheiten erwecket wird, § 125. Je mehr einer dahero Vollkommenheiten an ſich blicken läßt, deſto beliebter machet er ſich. Man kann demnach hierbey die meiſten von denen ietzt erklärten Regeln wiederum brauchen, welche zur Beförderung der Ehre dienen ſolten. Und deswegen ſind Ehre und Liebe auf das genaueſte mit einander verbunden, und iedwe- Mittel zu Erlangung der Liebe. Wie hierbey die Regeln von der Ehre abermahl zu gebrauchen ſind.

Man ſoll ſich nach dem moraliſchen Geſchmacke anderer richten.

des thut dem andern Vorſchub. Weil aber unſere Vollkommenheiten bey andern Leuten nicht weiter Liebe gegen uns erwecken können, als wieferne ſie von ihnen ſelbſt vor Vollkommenheiten gehalten werden; ſo muß einer, der ſich beliebt zu machen gedencket, ſich nach dem Geſchmacke des andern, welchen er von der Vollkommenheit hat, richten.

§ 761.

Die Liebe wird ſonderlich durch Vollkommenheiten des Willens erwecket,

Am allermeiſten wird die Liebe durch die Vollkommenheiten des Willens erwecket § 129, theils weil dieſelben in der That groß ſind, theils weil ſie die Vereinigung der Gemüther möglich machen, welche, woferne dieſe fehlen, durch alle übrige Vollkommenheiten nicht möglich iſt. Daher iſt alles was Liebe anzeiget, auch zugleich ein Bewegungsgrund zur Liebe.

durch Kennzeichen der Liebe,

§ 762.

Ingleichen durch die Aehnlichkeit der Gemüther.

Einer der wichtigſten Bewegungsgründe zur Liebe iſt auch die Gleichheit der Gemüther, theils weil dieſelbe eine leichte Vereinigung möglich macht § 59, ja ohne dieſelbe entweder gar keine Vereinigung, oder doch keine vollkommene ſtatt findet; theils weil auch iedweder wegen ſeiner eigenen Selbſtliebe dasjenige, was er an ſich hat, vor Vollkommenheiten zu halten pflegt. Man verwirre aber die Aehnlichkeit der Gemüther nicht mit der Aehnlichkeit der

Abſichten, welche, wo ſich die Abſichten collidiren, oder leicht collidiren können, die Liebe hindert.

§ 763.

Demnach iſt alles dasjenige eine Hinderniß der Liebe, welches von dem andern als eine Unvollkommenheit angeſehen wird. Beſonders aber ſind es diejenigen Unvollkommenheiten des Willens, welche der Liebe entweder überhaupt, oder in gegenwärtigem Falle inſonderheit, directe wiederſtreiten, nemlich die Liebloſigkeit und Verachtung. Hinderniſſe der Liebe. Vornehmlich Liebloſigkeit und Verachtung.

§ 764.

Die Verachtung gegen andere äuſſert ſich 1) durch eine allzuhohe Schätzung ſein ſelbſt. 2) Durch Entziehung der ihnen ſchuldigen Ehre. 3) Durch Verachtung ihrer Freundſchaft und Feindſchaft. 4) Durch Verkleinerung ihrer Vorzüge und Verdienſte. Wodurch ſich die Verachtung äuſſert.

§ 765.

Von der Liebloſigkeit ſind inſonderheit folgende Gattungen merckwürdig. 1) Die Gewaltthätigkeit, das iſt eine ſolche Art, andere den äuſſerlichen Rechten zuwieder zu beleidigen, da ihnen die Kräfte mangeln, ſich zu ſchützen. 2) Die Hinterliſt, das iſt eine ſolche Beleidigung, darwieder ſich der andere ſchützen könnte, wozu man ihn aber, weil die Beleidigung unvermuthet Merckwürdige Gattungen der Liebloſigkeit. Gewaltthätigkeit. Hinterliſt.

thet geſchiehet, nicht kommen läßt. 3) Die Argliſt, das iſt diejenige Beleidigung, die unter dem Scheine des rechten geſchiehet, und durch die Allgemeinheit der eingeführten Geſetze gerechtfertiget werden kann. 4) Die Falſchheit, das iſt, wenn einer derjenigen Liebe zuwieder handelt, die er doch dem andern zu bereden ſuchet. Es iſt zu mercken, daß wir in der Klugheitslehre ſowohl die Falſchheit, als Redlichkeit nur als moraliſche Handlungen überhaupt zu betrachten haben. Wieferne aber die Redlichkeit eine Tugend, und dasjenige, was ihr entgegen geſetzt iſt, ein Laſter ſey, iſt ſchon § 439, 447, 495 erkläret worden. 5) Die Liederlichkeit und Leichtſinnigkeit. Dieſelbe iſt, wieferne ſie hieher gehöret, die Unterlaſſung der Aufmerckſamkeit, andern nicht ohne Vorſatz zu ſchaden, oder die Gelegenheit ihnen zu dienen vorbey zu laſſen. 5) Die Spötterey, das iſt, die Neigung ſich an anderer Leute wahren oder vermeinten Fehlern zu vergnügen § 260. 7) die Undanckbarkeit, das iſt, die Gewohnheit empfangene Wohlthaten wiederum zu vergeſſen. 8) Die Unbeſcheidenheit, das iſt, die Gewohnheit ſich zu viel Freyheit heraus zu nehmen, und ſeine unvollkommenen Rechte mit Ungeſtüm zu fordern u. ſ. f.

Argliſt. Falſchheit. Leichtſinnigkeit. Spötterey. Undanckbarkeit. Unbeſcheidenheit.

§ 766.

Hauptregel

Nunmehro kann man leicht verſtehen, was

was derjenige zu beobachten hat, welcher Liebe gegen ſich erwecken, oder erhalten und vermehren will. Nemlich er muß dasjenige thun, was die Liebe befördert oder anzeiget, und hingegen vermeiden, was ſie hindert, z. E. man muß freundlich und geſprächig ſeyn, denn dieſes zeiget ein liebreiches Gemüthe an. Man rede aber nicht von verhaßten Dingen, weil man ſich ſonſt ſelbſt verhaßt machen wird. Man laſſe die Neigung an ſich blicken, mit andern in ihren Urtheilen übereinzuſtimmen. Jedoch muß es, wenn man die Gedancken anderer billiget, ohne Schein einer Schmarozerey und Schmeicheley, und ohne Schein einer Schwäche des Verſtandes geſchehen, weil ſolches ſonſten Verachtung nach ſich ziehen würde. Wenn die Liebe nicht durch die Länge der Zeit abnehmen ſoll; ſo hat man eben ſowohl, als bey der Ehre vonnöthen, dieſelben immer durch neue Bewegungsgründe zu ermuntern.

von Erlangung der Liebe.

§ 767.

Ich komme nunmehro auf die Freundſchaft, welche ich hier in engerm Verſtande, als § 679 nehme, und diejenige Vereinigung der Gemüther darunter verſtehe, welche eine genauere wechſelsweiſe Beförderung der Privatabſichten einzelner Perſonen zum Zwecke hat. Weil ſie eine Art der Liebe iſt; ſo hat ſie auch die vorigen

Regeln von der Freundſchaft. Von welcher Freundſchaft hier die Rede iſt.

Daß dabey die vorigen Regeln zu gebrauchen ſind.

Regeln

Regeln mit der Liebe gemein. Und da die Liebe und Ehre ebenfalls genau verbunden ſind: ſo ſind auch die bey der Ehre beygebrachten Regeln hier zu wiederholen.

§ 768.

Mittel zur Freundſchaft.

Demnach ſind die Mittel zur Freundſchaft, daß man die Geneigtheit und Fähigkeit dazu an ſich blicken laſſe, oder gar durch wirckliche Dienſte einen Anfang mache, ſich der Gunſt des andern würdig zu machen. Was die Fähigkeit zur Freundſchaft anlanget: ſo muß man demjenigen, mit welchem man in Freundſchaft treten ſoll, vor dienſtfertig, aufrichtig, billig geſinnet, verſchwiegen und verſtändig halten. Man muß ihn aber auch einiges Vermögen, unſere Endzwecke zu befördern, zuſchreiben. Unter den Kräften, welche wir einem andern zuſchreiben, und deswegen ſeine Freundſchaft ſuchen, iſt ordentlicher Weiſe ein guter Verſtand, und die Geſchicklichkeit Rath zu geben, entweder die vornehmſte, oder doch diejenige, welche ſchlechterdings niemals fehlen darf. Es trägt auch viel bey, wenn man von einem ſchon gute Exempel hat, daß er ſich in ſeiner Freundſchaft gegen andere wohl aufgeführet habe. Hingegen wen wir vor waſchhaftig, unachtſam und leichtſinnig auf die Zwecke, daran uns gelegen iſt, oder vor wanckelmüthig halten; ferner wem wir

Was zur Fähigkeit zur Freundſchaft erfordert wird.

gar

gar keinen Verſtand oder Vermögen uns zu dienen zuſchreiben; den ſchätzen wir der Freundſchaft nicht würdig. Man verſtehet hieraus leicht, was man in Abſicht auf die Freundſchaft zu thun und zu laſſen, und wovon man auch den Schein zu vermeiden habe. Ich werde dahero unter den vielen Specialregeln nur etliche der vornehmſten anführen.

Regeln was man in Abſicht auf die Freundſchaft zu thun und zu laſſen hat.

§ 769.

1) Gegen einen Freund muß man allen Schein der Schmeicheley meiden, und mit ihm frey und unpartheyiſch, iedoch mit Bezeigung genugſamer Hochachtung reden. 2) Man muß ſich mit einem nicht allzu leichte, auch nicht mit allzuvielen Perſonen in vertraute Freundſchaft einlaſſen. Denn ſonſt iſt leicht zu beſorgen, daß es aus Leichtſinnigkeit geſchehe, und daß man auf die Beſtändigkeit und Realität unſerer Freundſchaft nicht viel Staat zu machen habe. 3) Wenn man mit einem die Freundſchaft gerechter Urſachen wegen wiederum aufzuheben genöthiget wird: ſo muß ſolches doch, wenn die Gerechtigkeit der Urſachen nicht ſehr bekannt iſt, nicht anders als nach und nach geſchehen. Denn andere werden uns ſonſt eine Wanckelmüthigkeit zutrauen.

Erſte Regel.

Andere Regel.

Dritte Regel.

§ 770.

4) Wenn man ſich ſeinem Freunde unentbehrlich machen, und ſein Intereſſe an

Vierte Regel.

das

das unſrige verknüpfen kan: ſo iſt ſolches das beſte Mittel, ihn zur Beſtändigkeit anzuhalten. Doch müſſen wir ihm hernach nicht etwan ſelbſt ungetreu werden, weil ſolches nicht nur ungerecht wäre, ſondern auch die Verbitterung hernach deſto gröſſer werden würde. Wo man aber dergleichen Hoffnung ſich einem unentbehrlich zu machen nicht leicht ſchöpfen kann: ſo hüte man ſich, daß man um ſeine Geheimniſſe nicht allzu viel wiſſe. Er wird uns ſonſt, wenn wir dereinſten vielleicht mit ihm in Feindſchaft gerathen ſollten, gar zu unterdrücken und zu ruiniren ſuchen.

§ 771.

Fünfte Regel.

5) Bey ieder Freundſchaft muß man mercken, daß es entweder ohne unſere Schuld, oder doch ohne unſere vorſetzliche Schuld möglich ſey, daß man mit einem ehemahligen Freunde wiederum in Feindſchaft gerathen könne. Man muß dahero nicht nur beſtändig auf Mittel bedacht ſeyn, die Feindſchaft zu verhüten, und hingegen die Freundſchaft zu befördern; ſondern man muß auch gleichwohl die Möglichkeit einer künftigen Feindſchaft nicht gantz aus der Acht laſſen. Wenn man dahero einen Freund nicht ſehr geprüfet hat: ſo muß man ſich gegen ihn nicht allzu bloß geben, weil er uns ſonſt bey vielleicht erfolgender Feindſchaft allzuviel ſchaden könnte.

§ 772.

§ 772.

6) Man muß ſeinen Freund nicht mis⸗brauchen, und ihm zum wenigſten nicht ohne Noth beſchwerliche, verhaßte, nieder⸗trächtige, oder ihm ſchädliche Dienſtleiſtun⸗gen zumuthen, weil man ſonſten eine leichte Gelegenheit zur Feindſchaft geben wird. Sechſte Re⸗gel.

7) Der Umgang mit einem Freunde muß niemahls ſo vertraulich ſeyn, daß man alle Zeichen der Ehrerbietung und Hochach⸗tung hintan ſetze. Denn es entſtehet Ver⸗achtung daraus, welche die Liebe, und folg⸗lich auch die Freundſchaft aufhebet. Siebente Regel.

§ 773.

8) Man kan ſich auf keinen Freund ſicher verlaſſen, als wenn er nebſt den übrigen zur Freundſchaft gehörigen Stücken zu⸗gleich Tugend beſitzet. Auſſerdem wird er uns nicht länger getreu ſeyn, als ſein In⸗tereſſe mit dem unſrigen verknüpft iſt, oder als ſeine Leidenſchaften es mit ſich bringen, und wir uns nach denſelben mehr als an⸗dere richten können. Jedoch weil uns auch der Schein der Tugend betrügen, oder ein tugendhafter wiederum laſterhaft werden kann: ſo hat man freylich auf die natürli⸗che Gemüthsbeſchaffenheit eines Menſchen hauptſächlich zu ſehen § 40, weil die Leute derſelben am meiſten zu folgen pflegen. Un⸗ſere Regel aber dienet darzu, daß man einen Freund, welcher auſſer den andern erforder⸗ten Eigenſchaften auch tugendhaft iſt, deſto höher ſchätzen lerne. Achte Regel.

* *

Das V Capitel
Von zweckmäßiger Einrichtung des gemeinen Weſens.

§ 774.

Möglichkeit unterſchiedener Regimentsformen.

Eine Republick iſt eine Geſellſchaft, da einer moraliſchen Perſon die Beſorgung des gemeinen Beſten aufgetragen wird, und welche Geſellſchaft nicht wiederum einer andern unterworfen iſt § 604. Weil nun dieſes auf mancherley Art geſchehen kann: ſo entſtehen daraus unterſchiedene Regimentsformen, welche wir ietzo erklären müſſen. Denn eine Regimentsform heißt die Art und Weiſe, wie die Beſorgung des gemeinen Beſten in einer Republick einer oder mehrern Perſonen aufgetragen iſt. Nun muß der Zweck aller Regimentsformen ſeyn, daß das gemeine Beſte ſicher beſorget werde § 603. Wenn dahero in der Regimentsform etwas an und vor ſich ſelbſt enthalten iſt, was dieſem Zwecke zuwieder läuft: ſo heißt ſie irregulär. Dahero wir in beygefügten Lehrſätzen auch zu erklären haben, wodurch eine Regimentsform irregulär werden könne. Man verwirre aber mit den irregulären Regimentsformen nicht die bloſſen Kranckheiten des Staats. Denn da man die Beſorgung des gemeinen Beſten niemand anders,

Wenn die Regimentsform irregulär iſt.

Man muß ſie nicht mit den Kranckheiten des Staats verwirren.

ders, als Menſchen, das iſt, ſolchen Perſonen auftragen kann, welche irren und laſterhaft ſeyn können: ſo entſtehen daher Kranckheiten des Staats, wenn dieſelben ihre Schuldigkeit nicht gehörig in Acht nehmen, obgleich die Regimentsform an ſich noch ſo regelmäßig eingerichtet iſt.

§ 775.

Einfache und zuſammengeſetzte Regimentsformen.

Das Recht, welches einer moraliſchen Perſon zukommt, das gemeine Beſte in ihrem eigenen Nahmen zu beſorgen, wird die Majeſtät genennet § 608. Die möglichen Arten, wie die Majeſtät einer einzigen moraliſchen Perſon gantz und unzertheilt zukommen kann, machen die **einfachen Regimentsformen** aus. Die möglichen Arten aber, wie die Majeſtät unter mehrere moraliſche Perſonen getheilet werden kann, unter welchen iedwede diejenigen Majeſtätsrechte, welche ihr zuſtehen, in ihrem Nahmen und in ſo weit ohne Dependenz von der andern ausübet, machen die **gemiſchten, oder zuſammengeſetzten Regimentsformen** aus.

§ 776.

Arten der einfachen Regimentsformen.

In den einfachen Regimentsformen ſind das Subjectum der Majeſtät, entweder eine Perſon, oder etliche, oder alle, welche nemlich das Bürgerrecht haben. Daher ſind derſelben dreye. Die **Monarchie,**

die Ariſtocratie und die Politie oder Democratie.

§ 777.

Was die Monarchie und wie ſie einzutheilen iſt.

Die Monarchie iſt diejenige Regimentsform, da die Majeſtät einer einzigen Perſon, welche alle Rechte derſelben in ihrem eigenen Nahmen ausübet, überlaſſen iſt. Sie iſt entweder eingeſchränckt, oder nicht. Wenn ſie eingeſchränckt iſt: ſo iſt ſie entweder durch Grundgeſetze des Reiches, oder durch gewiſſe Collegia eingeſchräncket; welche aber nur den Willen des Regenten durch ihren Willen einſchräncken, nicht aber das Beſchloſſene in ihrem eigenen Nahmen zur Ausübung bringen dürfen, welches hingegen der Monarche nachgehends alleine zu thun berechtiget iſt, welche auch nicht Richter, ſondern Räthe des Monarchen vorſtellen § 621. Ferner kann auch die Monarchie entweder erblich ſeyn, oder nicht.

§ 778.

Was die Ariſtocratie iſt, und deren Eintheilung.

Die Ariſtocratie iſt diejenige Regimentsform, da das Subjectum der Majeſtät ein gantzes Collegium iſt, welches alle Majeſtätsrechte in ſeinem eigenen Nahmen ausübet. Sie kann gleichfalls auf beyderley Art eingeſchräncket ſeyn. Ingleichen haben die Mitglieder dieſes Collegii das Recht, ſich darinnen zu befinden, entweder erblich, oder nicht.

§ 779

§ 779.

Die Politie oder Democratie iſt diejenige Regimentsform, da die Majeſtätsrechte im Nahmen des gantzen Volckes, durch die von dem gantzen Volcke darzu geſetzten Perſonen ausgeübet werden, welche Perſonen aber ſolches weder in ihrem eigenen Nahmen thun, noch ihre Inſtructionen überſchreiten dürfen, ſondern dasjenige, was in ihren Inſtructionen nicht begriffen iſt, wiederum an das gantze Volck bringen müſſen, auch dem oberrichterlichen Amte des Volckes unterworfen ſind.

Was die Democratie iſt.

§ 780.

Wenn dieſe drey Regimentsformen gemisbrauchet werden: ſo entſtehen daraus die ihnen entgegen geſetzten Kranckheiten des Staats, nemlich die **Tyranney**, wenn der Monarche ſeine Gewalt nicht wohl anwendet; die **Oligarchie**, wenn in der Ariſtocratie nur wenige Perſonen die Herrſchaft durch Liſt an ſich bringen; und die **Ochlocratie**, wenn in der Democratie nicht die geſammte Bürgerſchaft, ſondern der unverſtändige Pöbel durch Vorſchub ſolcher Leute, denen daran gelegen iſt, das Regiment führet. Es ſind aber dieſes keine beſondern Regimentsformen, ſondern bloſſe Verderbniſſe der einfachen.

Die entgegengeſetzten Kranckheiten des Staates, die Tyranney, Oligarchie und Ochlocratie.

§ 781.

Aus den einfachen Regimentsformen können mancherley zuſammengeſetzte entſtehen,

Zuſammengeſetzte Regimentsformen.

hen, weil die Majeſtätsrechte unter den Monarchen, und gewiſſe Collegia, oder Stände, welche ſonſt Vaſallen des Monarchen ſind; oder unter gewiſſe Collegia, oder einzelne Perſonen ohne Monarchen; oder unter die Herrſchenden und das Volck getheilet werden können, da denn iedwede Perſon die ihr zuſtehenden Majeſtätsrechte in ſo weit ohne alle Dependenz von der andern ausübet. Eine beſonders merckwürdige Gattung iſt das Syſtema civitatum, da unterſchiedene Republicken, welche die Ausübung der Majeſtätsrechte, wieferne ſie ihre eigenen Bürger angehen, ſich völlig und independent vorbehalten; doch ihr gemeinſchaftliches Beſte durch eine gewiſſe darzu niedergeſetzte Verſammlung beſorgen, welche in ihrer aller Nahmen zugleich beſchlieſſet, und das Beſchloſſene in ihrer aller Nahmen ausübet. Einige Gelehrte halten zwar auch das vor ein Syſtema civitatum, wenn unterſchiedene Republicken einen gemeinſchaftlichen Regenten haben. Allein es iſt offenbahr, daß ſie alsdenn gar überhaupt nicht einen Staat ausmachen, ſondern daß der Regente in iedwedem Reiche als eine beſondere Perſon betrachtet wird.

Syſtema civitatum.

Unrichtiger Begriff davon.

§ 782.

Keine von den erklärten Regimentsformen iſt an und vor ſich unmöglich, oder dem Zwecke der Majeſtät nothwendig zuwieder.

Regeln von der Regelmäßigkeit der Regimentsformen.

wieder. Sie wird es aber, wenn man nicht folgende Regeln beobachtet.

§ 783.

1) Wenn man nicht von einer ſolchen Regierung redet, da ein Volck Perſonen von groſſen Verdienſten dergeſtalt zu Regenten erwehlet, daß dem Volcke nach deren Abſterben ſein völliges Recht andere zu wehlen, oder gar eine andere Regimentsform einzuführen, anheim fällt: ſo erfordert die reguläre Einrichtung einer iedweden Republick, daß ſie ihre Grundgeſetze habe. Denn man überläßt ſonſt dem freyen Willen der Regenten allzuviel, und ſetzet das gemeine Beſte mehr in Gefahr, als nöthig iſt, weil man ja nicht verſichert iſt, daß die Regenten ihre Macht auch allezeit wohl gebrauchen werden. 2) Weil ſich die Grundgeſetze nach dem Zuſtande des Reiches richten müſſen, welcher ſich aber ändern kann: ſo muß auch die Verfaſſung ſo gemacht werden, daß ſie bedürfenden Falls vermehret oder verändert werden können.

Erſte Regel.

Andere Regel.

§. 784.

4) Bey der Monarchie erfordert es die Regelmäßigkeit eines Staates hauptſächlich, daß ſie eingeſchräncket ſey, wenigſtens durch Grundgeſetze, wiewohl es ordentlicher Weiſe noch beſſer iſt, wenn es auch noch über dieſes durch vorſichtig eingerich-

Dritte Regel.

tete Collegia oder Reichstage geſchiehet. Denn man überläßt ſonſt dem Belieben eines einzigen Menſchen gar zu viel, da doch derſelbe ſowohl, als andere irren und laſterhaft ſeyn kann. Jedoch muß die Einſchränckung der Regenten alſo beſchaffen ſeyn, daß dadurch nicht die geſchwinde Ausführung ſolcher Geſchäfte, welche zum Beſten des Reiches nöthig ſind, verhindert werde.

§. 785.

Vierte Regel.

4) Bey der Monarchie iſt es gantz dienlich, daß das Reich erblich ſey. Denn ob man wohl nicht ſicher iſt, daß nicht auch ein ſchlechter Regente dadurch auf den Thron kommen kann: ſo iſt doch dieſe Gefahr nicht vor gröſſer zu achten, als diejenige, welcher auch alle Wahlreiche unterworfen ſind: weil auch bey der Wahl viel Partheylichkeit und unrichtige Abſichten vorkommen können. Hingegen iſt dieſer Nutzen bey einem Erbreiche vor ſehr groß zu halten, daß dadurch die innerlichen Kriege, welche leicht über die Herrſchaft zu entſtehen pflegen, vermieden werden, indem ſich alle Groſſen des Reiches die königlichen Gedancken zum voraus vergehen laſſen müſſen. Hierzu kommt noch, daß der künftige Nachfolger im Reiche auch bey Zeiten zur Regierungskunſt angeführet werden kann. Hingegen in dem Ariſto-

cratien

cratien werden durch das Erbrecht die guten Köpfe nur gehindert, daß das Vaterland dieſelben nicht recht nutzen kann. 5) Wo aber die Erbfolge einmahl eingeführet wird, da muß ſie wohl und genau beſtimmet werden, oder dem Monarchen muß frey ſtehen, dieſelbe nach ſeinem Gutdüncken zu beſtimmen. Denn es werden ſonſt innerliche Unruhen und Kriege unvermeidlich ſeyn.

Fünfte Regel.

§ 786.

6) Ordentlicher Weiſe muß das Reich nicht zertheilet werden. Denn es wird dadurch geſchwächet. 7) Es muß auch in der Monarchie nicht etwan mehr als ein Monarche ſeyn, welcher mit dem andern gemeinſchaftlich regieren, und doch in allen Stücken von ihm independent ſeyn ſoll. Denn wegen der leichten Möglichkeit, daß ſie ſich mit einander veruneinigen können, ſetzet man ſonſt das Land der Gefahr eines bürgerlichen Krieges ohne Noth aus. 8) Wo etwas durch Collegia beſchloſſen werden ſoll, da muß man auch davor ſorgen, daß darinnen ein Schluß mit Gewißheit gefaſſet werden könne; oder daß, wenn keiner gefaſſet werden ſollte, das gemeine Beſte nicht darunter leide, z. E. die meiſten Stimmen ſollen beſchlieſſen, oder gewiſſe Perſonen müſſen allenfalls das Recht haben, den endlichen Ausſpruch zu thun.

Sechſte Regel.

Siebente Regel.

Achte Regel.

Neunte Regel. 9) Wenn das Vulck nicht ſehr cultivirt iſt: ſo iſt die Democratie allezeit gefährlich.

§ 787.

Ob die Unregelmäßigkeit der Regimentsform die Unterthanen oder andere Völcker von ihrer Verbindlichkeit befreyet.

Jedoch verſtehet ſich aus dem Rechte der Natur von ſich ſelbſten, daß, wenn auch die Regimentsform irregulär iſt, dennoch dadurch weder ein Unterthaner von ſeiner Verbindlichkeit zu gehorchen frey geſprochen, noch auch einem andern Volcke ein Recht zugeſtanden werde, dieſem in ſeinen innerlichen Verfaſſungen mit Gewalt vorzuſchreiben. Die erklärten Regeln ſollen nur dazu dienen, daß man einen Grund habe, auf welchen man die Beurtheilung der Fehler und Vollkommenheiten eines Staates bauen könne.

* *

Das VI Capitel.

Von der zweckmäßigen Verwaltung des gemeinen Weſens.

§ 788.

Die Klugheit zu herrſchen iſt eine allgemeine oder beſondere.

Wir handeln hier von der Klugheit zu herrſchen, das iſt, von der Klugheit das gemeine Beſte eines Staates zweckmäßig zu beſorgen. Die Klugheit zu herrſchen iſt zweyerley, entweder eine allgemeine, deren Gründe aus der Natur einer Republick überhaupt hergeleitet werden;

Oder

Oder eine beſondere, welche ſich auf die determinirte Beſchaffenheit der iedesmahligen beſondern Umſtände gründet. Wir haben hier nur mit der erſtern zu thun, welche iedoch die Gründe zur ſpecialen Staatsklugheit in ſich halten muß. Die letztere aber wird durch die beſondere Erkenntniß eines ieden Staates, und durch vielfältige Uebung erlanget.

§ 789.

Die allgemeine Klugheit zu herrſchen hat einen dreyfachen Gegenſtand. Der erſte iſt der Nutzen und die Sicherheit der Regenten in Abſicht auf ihre Unterthanen, da die Frage iſt, wie die Gerechtſame und Macht der Regenten zu erhalten und vor ſie ſelbſt aufs nützlichſte anzuwenden ſind. Die dahin einſchlagende Klugheit gehet entweder auf die Erhaltung und Sicherheit der Majeſtätsrechte, welche man die Klugheit zu herrſchen im engern Verſtande nennen möchte; oder ſie hat mit den Einkünften des Regenten zu thun, welche man die öconomiſche Staatsklugheit, oder die Cameralwiſſenſchaft nennen kann. Der andere Gegenſtand der Staasklugheit iſt das Gewerbe, der Nutzen und die Sicherheit der Unterthanen ſelbſt unter einander. Der dritte aber iſt der Nutzen und die Sicherheit des gantzen Staates, in Abſicht auf andere Staaten.

Dreyfaches Object der allgemeinen Staatsklugheit.

Die Klugheit zu herrſchen im engern Verſtande.

Die Cameralwiſſenſchaft.

§ 790.

Hauptregel der Klugheit zu herrſchen.

Der Hauptſatz, welcher hier zum Grunde geleget werden muß, iſt dieſer: daß es entweder dem Regenten und den Unterthanen zugleich wohl ſeyn müſſe, oder daß keines unter beyden eines gegründeten Wohlſtandes genieſſen könne. Denn da der Staat dem Regenten die Majeſtätsrechte eben zu ſeinem Beſten und zu ſeiner Sicherheit hat auftragen müſſen: ſo wird auch der Zweck hinwegfallen, wenn der Wohlſtand und die Sicherheit des Regenten als das Mittel dazu dahinfällt. Und weil hinwiederum das Vermögen der Regenten kein inhärirendes, ſondern ein relativiſches iſt, welches theils darauf beruhet, wie die Unterthanen gegen ſie geſinnet ſind, theils auch auf der Macht, mit welcher ſie ihnen zur Ausführung ihrer Zwecke behülflich ſeyn können: ſo kann auch das Wohlſeyn der Regenten ohne das Wohlſeyn ihres Landes nicht beſtehen, und die Regenten ſind um ſo viel mächtiger und glücklicher, ie in beſſerm Zuſtande das Land iſt, und ie beſſer es gegen dieſelben geſinnet iſt. Demnach werden gute Politici ſowohl durch das Gewiſſen, als durch die Klugheit verbunden, alle drey Endzwecke der Staatsklugheit zuſammen zu nehmen. Hierwieder verſtoſſen die Machiavelliſten, welche nur auf den Nutzen des Regenten, und auf das Anſehen

Fehler der Machiavelliſten, Republicaner und anderer hierwieder.

des

des Staates in Abſicht auf andere Staaten ſehen. Ferner die Republicaner, welche nur auf den Nutzen der Unterthanen und auf die Macht des Staates gegen andere Staaten bedacht ſind. Und endlich auch diejenigen Politici, welche ſich nicht anders aufführen, als ob die Regenten nur auf ihre Rechte und ihren Nutzen, und auf die Vortheile des Staates, gegen andere Staaten gerechnet, nicht aber auf das Gewerbe und den Privatnutzen der Unterthanen eben ſowohl zu ſehen hätten, oder kurtz, welche meynen, daß ſie nur auf die öffentlichen Geſchäfte, nicht aber eben ſowohl auf die Privatgeſchäfte der Bürger ſehen müſten.

§ 791.

Die Grundkräfte der Klugheit haben die Privat- und Staatsklugheit mit einander gemein. Nur müſſen wir hier die Puncte genauer beſtimmen, worauf die Staatsklugheit ihre Aufmerckſamkeit zu richten, und von welchen ſie Erfahrung einzuziehen hat.

Daß die erklärten Grundkräfte der Klugheit der Privat- und Staatsklugheit gemein ſind.

§ 792.

Es gehört nemlich dazu: 1) Die Erkenntniß der phyſicaliſchen Beſchaffenheit des Staates, nehmlich theils des Landes, der Städte, Oerter und Nutzungen derſelben, theils der Bürger, ihrer Menge, Leibes- und Gemüthsart, theils der

Worauf man bey der Staatsklugheit ſeine Aufmerckſamkeit zu richten, und wovon man Erfahrung einzuziehen hat.

der Gemüther der Regenten und derer, die am Ruder ſitzen. 2) Die **Erkenntniß der politiſchen Verfaſſungen des Staates**, nehmlich theils der Regimentsform und bürgerlicher Geſetze, theils der Kirchenverfaſſungen, der Statuten, Rechte und Gebräuche beſonderer Oerter und Geſellſchaften. 3) Die **Erkenntniß der oeconomiſchen Staatsverfaſſung**, nehmlich ſo wohl die Nachricht von der Einrichtung des Hofes, der Collegien, Cammern, von dem Aufwande und den Einkünften deſſelben, als auch von dem Vermögen und der Nahrung der Bürger. 4) Die **Erkenntniß anderer Staaten und ihrer Verknüpfungen** mit dem unſrigen, ingleichen von dem Intereſſe und den Maximen eines iedweden Volckes.

§ 793.

Allgemeine Regeln der Staatsklugheit.

Erſte Regel.

Nunmehro wollen wir in **Anſehung der Staatsklugheit überhaupt** zuförderſt folgende Regeln bemercken. 1) Die Religion muß in gutem Stande ſeyn und erhalten werden. Denn die wahre Religion iſt nicht nur der Hauptzweck des menſchlichen Lebens § 213, ſondern es iſt auch die Religion der wahre Grund der Sicherheit weltlicher Staaten § 606. 2) Die Wiſſenſchaften, Künſte und Handwercker müſſen im Flore ſeyn, und zum Behuf der erſtern die Freyheit zu dencken geſchützet werden.

Andere Regel.

den. Denn auf denſelben beruhet die Erlangung theils des Hauptzweckes, theils der Nebenzwecke des menſchlichen Lebens. Und der Staat wird auch dadurch mächtig und anſehnlich. 3) Was der Sicherheit des Staates zuwieder lauft, muß nicht geduldet werden. Z. E. die Ausbreitung der Atheiſterey und aller ſolcher Meynungen, welche der Tugend, oder dem tugendhaften Wohlſtande wiederſtreiten, iſt auch der Staatsverfaſſung ſchädlich. Verdächtige Geſellſchaften ſind nicht zu dulden u. ſ. f. Dritte Regel.

§ 794.

4) In der Wahl der Miniſter und Officianten iſt groſſe Vorſichtigkeit nöthig, daß man die Aemter nicht boshaftigen oder unverſtändigen Leuten anvertraue, oder einem zu viel auftrage, oder die fähigſten Leute etwa wegen ihres niedrigen Urſprunges ſitzen laſſe, ohne daß ſie das gemeine Weſen recht nutzen kann. 5) Die Regenten müſſen auf die Officianten ſelbſt Achtung geben, weil ſie die Aemter in ihrem Nahmen und in ihren Geſchäften verwalten, und weil man die Klugheit in der Aufſicht über die nächſten Mittel ſeiner Endzwecke niemanden an ſeiner ſtatt auftragen kann § 668. 6) Die Regenten müſſen über ihre Befehle an die Officianten gantz genau halten, über die bürgerlichen Geſetze aber nur, nachdem es die Klugheit

Vierte Regel.

Fünfte Regel.

Sechſte Regel.

heit erfodert. Denn wenn ſie nicht ſicher ſind, daß ihre Befehle genau ausgerichtet werden: ſo hat ihr gantzes Regiment keine Sicherheit. Es geſchiehet ſelten, daß hier die Klugheit eine Ausnahme erfordert. Hingegen da die bürgerlichen Geſetze nur deswegen gegeben und allgemein eingerichtet werden muſten, damit ſie wenigſtens in den meiſten Fällen gute Dienſte thäten: ſo ſind ſie viel mehrerer Ausnahmen fähig, welche aber zu beſtimmen niemand als der Regente ein äuſſerliches Recht hat. 7) Der Kriegsſtaat muß in guter Verfaſſung ſeyn. Denn auf demſelben beruhet die Sicherheit und das Anſehen des Reiches. 8) Es muß beſtändig einiger Vorrath an Gelde und andern Nothwendigkeiten in Bereitſchaft ſeyn, weil das gemeine Beſte vielmahl mit Geſchwindigkeit ausgeführet werden muß. 9) Um die Unterthanen zur Tugend und zu guten Sitten anzugewöhnen, vermag ein gutes Exempel der Regenten mehr als alle Geſetze.

Siebente Regel.

Achte Regel.

Neunte Regel.

§ 795.

Was aber erſtlich inſonderheit die Mittel anlanget, die Gerechtſame der Majeſtät aufrecht zu erhalten: ſo iſt 10) nöthig, daß eine vielfache und genaue Subordination im Lande ſey. Denn dadurch können die Unterthanen am beſten im Zaume gehalten werden. 11) Einer Perſon muß

Regeln die Gerechtſame der Majeſtät aufrecht zu erhalten.

Zehente Regel.

Eilfte Regel.

muß nicht zu viel aufgetragen werden, und unter den Subordinirten muß immer wieder das Intereſſe des einen von dem andern dependiren, dergeſtalt, daß immer einer den andern wiederum brauchet. Denn ſolchergeſtalt kann keiner zu mächtig werden, und ſie werden alleſamt durch ein vielfaches Band unter einander verknüpft. 12) Sonderlich muß man ein wachſames Auge haben, daß man nicht den bürgerlichen Verfaſſungen unter dem falſchen Vorwande der Religion Eintrag thue, weil das Hertz des Pöbels dadurch leicht aufgebracht werden kann. Zwölfte Regel.

§ 796.

In Abſicht auf die innerliche Verfaſſung des Landes wird erfordert, 13) daß nicht allzuviele Cameralgüter ſind, ſondern lieber Abgaben gefordert werden. Denn was einem eigenthümlich gehöret, dafür wird er fleißiger ſorgen, als wenn ihm ſonſt nur die Verwaltung davon aufgetragen iſt. Jedoch iſt dieſes nicht davon zu verſtehen, wenn die Nutzungen gewiſſer Güther den Beamten an ſtatt der Beſoldungen angewieſen werden können, weil alsdenn der angeführte Grund hinweg fällt, und dem Lande dadurch eine groſſe Erleichterung geſchaffet wird. 14) In den Abgaben muß die Billigkeit beobachtet werden, z. E. daß diejenigen am meiſten ge- Regeln in Anſehung der innerlichen Verfaſſung des Landes. Dreyzehente Regel. Vierzehente Regel.

ben, welche es am beſten geben können, u. ſ. f. denn die Unterthanen werden ſonſt zur Abtragung derſelben nicht willig ſeyn. Es iſt aber unmöglich ihnen alle Ausflüchte zu beſchneiden, wenn ſie glauben, daß ſie im Gewiſſen eine andere innerliche Befugniß übrig behalten.

Funfzehente Regel.

15) Die Auflagen müſſen alſo eingerichtet werden, daß ſie nicht allzuſchwer und uncharacteriſtiſch einzutreiben ſind. Denn es müſſen ſonſt zu viele Leute dazu gehalten werden, in vielen Fällen wird man doch darum betrogen werden, und man wird nur zu unnöthigen Streitigkeiten und Beſtrafungen der Unterthanen Anlaß geben.

Sechzehente Regel.

16) Diejenigen Güter im Lande, welche noch keinen Eigenthumsherrn haben, können zwar füglich zur Cammer des Regenten gezogen werden, iedoch iſt darauf zu ſehen, daß nicht etwan ein gemeines Uebel daraus entſtehe, z. E. wenn man die reiſſenden Thiere zu tödten verbieten wolte, oder daß nicht etwan ein gemeiner Nutzen dadurch verhindert werde, weil es alsdenn an einer Auflage genug iſt, z. E. bey Bergwercken, Schiffarthen, Fiſchereyen, u. ſ. f.

Siebzehente Regel.

17) Das Recht Müntzen zu ſchlagen kann Privatperſonen nicht füglich überlaſſen werden, weil ſie daſſelbe zu einem ſolchen Betruge leicht mißbrauchen könnten, welcher ſich im Handel und Wandel ordentlicher Weiſe nicht entdecken läßt.

§ 797.

18) Die Geſetze müſſen deutlich und gewiß ſeyn. Denn ſie werden ſonſten der Verdrehung der Boshaftigen ausgeſetzt, und es entſtehen auch unzehlige unnütze und ſchädliche Streitigkeiten. 19) Sowohl die Geſetze, als die Strafen müſſen nach der Beſchaffenheit der Unterthanen eingerichtet werden. Die Strafen können dahero bald mehr am Leibe, bald mehr an Ehre oder Gütern, oder durch den Verluſt gewiſſer Rechte geſchehen. Je mehr aber die Uebertretung überhand nimmt, oder ie mehr dadurch das gemeine Beſte und die Sicherheit deſſelben unmittelbahr angegriffen wird, deſto ſchärfere Strafen müſſen verordnet werden. Daher wird z. E. das Laſter der beleidigten Majeſtät ordentlicher Weiſe gantz recht allezeit am Leben geſtrafet. 20) Die Arten der bürgerlichen Nahrung, wenn ſie gleich binnen dem Lande bleiben, und der gantze Staatskörper nichts dadurch gewinnet, ſind deswegen nicht weniger hochzuſchätzen, als dasjenige, was dem Staate Vortheil bringt, weil die öffentliche Beſorgung des Privatnutzens der Unterthanen ein eben ſo wichtiger Zweck der weltlichen Reiche iſt, als die Vermehrung der Macht und des Reichthumes des gantzen Staates. 21) Wenn das Geld aus einer Hand in die andere gehet: ſo haben mehr Leute Nutzen davon, als wenn es müßig

Achtzehente Regel.

Neunzehente Regel.

Zwanzigſte Regel.

Ein und zwanzigſte Regel.

liegt. Daher muß davor geſorget und z. E. nicht allzuviel verarbeitet werden.

§ 798.

Regeln den Flor des Staates in Abſicht auf andere Länder zu befördern.

Der Flor des Staates in Abſicht auf ſein Verhältniß gegen andere Länder wird unter andern durch folgende Regeln befördert.

Zwey und zwanzigſte Regel.

22) Das Anſehen des Staates darf nicht geſchwächet werden, weil die Ehre ein Mittel zu den wichtigſten Endzwecken iſt.

Drey und zwanzigſte Regel.

23) Es iſt darauf zu ſehen, daß die Waaren, welche im Lande erzeuget werden, ausgearbeitet werden, ingleichen, daß man Waaren aus andern Ländern in der Abſicht einführe, daß man ſie ausarbeite, und alsdenn wiederum ausführe. Denn in allen dieſen Fällen gewinnet der gantze Staat dadurch. Hingegen

Vier und zwanzigſte Regel.

24) ſind fremde Waaren, die im Lande verthan werden, nicht leicht einzuführen, wenn ſie nicht nöthig ſind, oder wenn man nicht einen andern gleichwichtigen Vortheil davor erhält. Denn indem das Geld davor aus dem Lande geführet wird: ſo wird die Macht des Staates dadurch geſchwächet. Jedoch ſind darunter die Mittel der Kunſt und Geſundheit nicht zu verſtehen, weil der Beſitz derſelben mit zu den wichtigſten Endzwecken gehöret. Eben ſo wenig ſoll auch ordentlicher Weiſe das Geld ſelbſt ausgeführet werden, wenn nicht ein gröſſerer oder gleich groſſer Nutzen es erfordert. 25) Es iſt

iſt nöthig, den Staat durch gute Feſtungen zu verwahren. Denn es iſt viel ſchwerer, bey erfolgtem Verluſte die Wiedererſtattung zu erlangen, als den Verluſt ſelbſt zu verhindern. Inſonderheit haben kleine Staaten darauf zu ſehen, damit ſie nicht von den mächtigern verſchlungen werden, ehe ihnen andere zu Hülfe kommen können. 26) Mit andern Reichen muß man gute Freundſchaft oder gar Bündniſſe unterhalten. Denn die Freundſchaft befördert die gemeine Wohlfarth, vermöge der Geſelligkeit der menſchlichen Natur. Die Bündniſſe aber vermehren die Macht und Sicherheit des Reiches, weil verbundene Reiche in ſo weit als eins anzuſehen ſind. 27) Der Nutzen derjenigen Staaten, ohne welchen der unſrige gar nicht beſtehen kann, oder Schaden leidet, iſt als unſer eigener anzuſehen, und es iſt rathſamer, demſelben bey Zeiten Hülfe zu leiſten, als es aufs äuſſerſte kommen zu laſſen. Hingegen da gantze Staaten als ſo viel einzelne Perſonen anzuſehen ſind, welche ſich im Stande der Natur befinden, und dahero auch dem Rechte der Natur genau unterworfen ſind: ſo kann kein Staat die Befugniß haben, einen andern bloß darum, weil er ihm zu mächtig wird, an ſeinen wohlgegründeten Rechten zu hindern, oder ihn gar anzufallen. Denn da er ſich durch Bündniſſe mit andern gegen die allenfalls zu beſorgende

Fünf und zwantzigſte Regel.

Sechs und zwantzigſte Regel.

Sieben und zwantzigſte Regel.

Gewaltthätigkeit deſſelben ſchon in Sicherheit ſetzen kann; ſo wäre der Schade, welchen man dem andern zufügte, kein einziges Mittel der Noth ſich ſelbſt zu retten. Und mithin bekommt man dadurch auch kein Befugniß, von den ordentlichen Pflichten des Rechtes der Natur eine Ausnahme zu machen.

Ende der Klugheitslehre.

Ordnung
der Wiſſenſchaften und Capitel in vorſtehender Anweiſung vernünftig zu leben.

Die Thelematologie.

Cap. I Von dem Endzwecke der Thelematologie und dem menſchlichen Willen überhaupt § 1 = 27

Cap. II Von dem Vermögen des menſchlichen Willens § 28 = 36

Cap. III Von der Freyheit des menſchlichen Willens § 37 = 57

Cap. IV Von den allgemeinen Eigenſchaften, welche ſich an den Begierden der Menſchen, zum Theil auch an dem freyen Wollen finden, und welche ſelbſt etwas anderes als eine Begierde ſind § 58 = 88

Cap. V Von den Grundbegierden überhaupt § 89 = 95

Cap. VI Von denenjenigen allgemeinen Eigenſchaften der Begierden überhaupt, welche ſelbſt Begierden ſind § 96 = 110

Cap. VII Von den menſchlichen Grundbegierden § 111 = 142

Cap. VIII Von den thieriſchen Grundtrieben § 143 = 154

Die Ethik.

Cap. I Von der Tugend überhaupt, und denen dahin gehörigen Begriffen, wie auch von

den moraliſchen Wiſſenſchaften überhaupt § 155 = 206

Cap. II Von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens § 207 = 223

Cap. III Von der tugendhaften Einrichtung des Gemüthes und übrigen Zuſtandes in unmittelbarer Abſicht auf den Hauptzweck des menſchlichen Lebens § 224 = 248

Cap. IV Von dem moraliſchen Böſen § 249 = 271

Cap. V Von den Mitteln, das Böſe wiederum hinwegzuſchaffen, und die guten Handlungen wieder das Böſe zu ſtärcken und zu befördern § 272 = 291

Cap. VI Von der Zufriedenheit und dem Vergnügen, als dem Nebenzwecke des menſchlichen Lebens § 292 = 305

Cap. VII Von den Pflichten in Anſehung des Vergnügens uud Mißvergnügens § 306 = 316

Die natürliche Moraltheologie.

Cap. I Von den unmittelbahren Pflichten gegen Gott überhaupt, und dem Gehorſam inſonderheit § 317 = 320

Cap. II Von den beſondern Pflichten gegen Gott in Anſehung des Verſtandes oder Willens § 321 = 333

Cap. III Von dem vernünftigen Glauben, als einer Pflicht gegen Gott in Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich § 334 = 356

Cap. IV Von den äuſſerlichen Pflichten gegen Gott § 357 ; 361

Das Recht der Natur.

Cap. I Von dem Rechte der Natur überhaupt; das iſt, von den Gründen deſſelben, und den mancherley Arten der darinnen vorkommenden Pflichten und Befugniſſe § 362 ; 403

Cap. II Von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe § 404 ; 437

Cap. III Von den allgemeinen Pflichten und Befugniſſen gegen alle Menſchen § 438 ; 466

Cap. IV Von denenjenigen Pflichten, welche wegen der Pflichten gegen andere Leute uns in Anſehung unſerer ſelbſt obliegen; oder: was man zu thun habe, um ſelbſt zu einem guten Mitgliede der menſchlichen Geſellſchaft tüchtig zu ſeyn § 467 ; 488

Cap. V Von den Contracten oder Verträgen § 489 ; 515

Cap. VI Von dem Rechte des Eigenthums § 516 ; 546

Cap. VII Von dem Eheſtande § 547 ; 572

Cap. VIII Von den Pflichten und Befugniſſen der Eltern und Kinder gegen einander § 573 ; 585

Cap. IX Von den Eydſchwüren § 586 ; 601

Cap. X Von den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und Unterthanen § 602 ; 645

Cap. XI Von den Pflichten und Befugniſſen freyer Völcker gegen einander § 646 - 665

Die Klugheitslehre.

Cap. I Von der Klugheitslehre überhaupt § 666 - 675

Cap. II Von den Grundkräften der menſchlichen Klugheit § 676 - 712

Cap. III Von der Erkenntniß der menſchlichen Gemüther § 713 - 745

Cap. IV Von den Mitteln der Ehre, Liebe und Freundſchaft § 746 - 773

Cap. V Von zweckmäßiger Einrichtung des gemeinen Weſens § 774 - 787

Cap. VI Von der zweckmäßigen Verwaltung des gemeinen Weſens § 788 - 798.

Regiſter der vornehmſten Sachen.

Die Zahlen zeigen die §§ an.

A.

Aberglaube 259
Abſicht, ſiehe Endzweck.
Abgeſandten, ſiehe Geſandten.
Actiones, animales, vitales & naturales 30
erſte Actionen was ſie, und wie vielerley Arten derſelben ſind 41 ſiehe Thaten.
Aergerniß 472
Unterſchied des gegebenen und genommenen 472
wie man durch erlaubte Dinge ärgern kan 473
Affecten 78
Eintheilung derſelben und wie ſie entſtehen 78
ſind in gehöriger Maaſſe nicht zu verwerffen 237
mit denſelben ſind gewiſſe Veränderungen des Leibes verknüpft 87
Nutzen dieſer Einrichtung 88
müſſen beherrſchet werden 237, 303
hindern die Seele 78
machen uns im urtheilen partheyiſch 342
Alter, daſſelbe ſoll man ehren 456
Angenehm, was es iſt 24, 149
Angſt 83
Arbeitſamkeit, im weiten und engen Verſtande 229
lieget den Menſchen ob 229, 288, 310
Argliſt 765
Ariſtocratie 778
Aufführung, gute, iſt eine Grund-Kraft der Klugheit 687
Regeln derſelben 688 - 696
Aufmerckſamkeit 29
äuſſerliche und innerliche 29
Verbindlichkeit dazu 232, 234
iſt eine Grund-Kraft der Klugheit 677
Obiecte derſelben bey der Klugheit 678 - 680

Aufrich-

Aufrichtigkeit 439, 495
ſind wir andern ſchuldig 439
Wirckung derſelben bey den Contracten 495

B.

Befugniß 200
gehet nicht weiter als ſein Grund 399
höret durch den Mißbrauch auf 401
freye und verbindliche Befugniſſe 201
edlere und unedlere 201
fordernde und verwehrende 388
innerliche und äuſſerliche 389
denen äuſſerlichen reſpondirt nicht allezeit eine Verbindlichkeit 396
äuſſerliches iſt im Gewiſſen gar kein Recht 398
determinirte und undeterminirte 391
vollkommene und unvollkommene 392
allgemeine der Menſchen gegen einander 458
entſtehen aus den allgemeinen Pflichten 458
ſtreitende Befugniſſe 404
widerſprechen einander nicht 404
wie ſie unter einander zu entſcheiden ſind 426-432
wie ſie zu entſcheiden, wenn ſie ſich mit Pflichten collidiren 421
wie die Gröſſe der Befugniſſe zu ermeſſen 416
Siehe Recht.
Begehren, was es iſt 9, 23
Begierden 23, 58, 97
woher man weiß, daß ſolche in uns ſind 58
es giebt gantz und gar böſe Begierden 260
alle begreiffen zugleich in ſich die deutliche Vorſtellung des Obiects 97, 99
die Verabſcheuung des Gegentheils 98
des Schmertzes und der Beſchwerlichkeit 98
das Verlangen unſerer Exiſtenz 101
nach der Sicherheit ihres Obiects 102
immer in Beſchäftigung zu ſeyn 103
nicht vergeblich zu agiren 104

Begierden, nach Möglichkeit 105, 236
nach Glückſeligkeit 106
ſind der Grund des moraliſchen Geſchmacks 108
können gereitzet 58, 59
und beſänftiget werden 69
in denſelben können habitus entſtehen 71
wie man ſolche in denen unedlern verhindern kan 72
bey denenſelben muß man ſich um das nächſte Object bekümmern 152
die Verwirrung verhüten 235
und ſie einander ſubordiniren 236
erſte Begierden 89
weſentliche und zufällige 90
wenn Begierden erſte Grund-Kräfte der Seele ſind 94
aus andern erzeugte 74
die Erklärung derſelben iſt oftmals ſehr ſchwer 77
bey welchen Umſtänden ſich neue Begierden erzeugen können 75
wie viel einfache Arten erzeugter Begierden möglich ſind 76
erzeugte Begierden müſſen ihren Grund-Begierden ſubordiniret werden 243
wie der Streit derſelben entſtehet 98
Siehe Trieb und Grund-Begierde.
Begriffe, einige ſind uns angebohren 92
warum wir uns derſelben nicht bewuſt ſind 92
Bekenntniß GOttes iſt eine äuſſerliche Pflicht 358
Beleidigen 331, 444
ſollen wir niemand 444
welche Beleidigung bloß ſcheinbar iſt 445
Belohnung, geſetzliche 189
remotive und poſitive 196
natürliche und willkührliche 197
warum die willkührliche nöthig iſt 197
Beqvemlichkeit, Pflichten derſelben 378
Beruff 416
natürlicher 488
iſt vor göttlich zu halten 488

beſon-

beſonderer 488
Beſcheidenheit 443
Beſtien haben eine angebohrne Idee von ihrem Körper 144
ſind keines Vergnügens fähig 25
auch keines Glückſeligkeits-Triebes 107
woraus die Wirkungen derſelben zu erklären ſind 147
haben keine Vernunft 147
die Seelen derſelben ſind nicht unſterblich 219
Siehe Thier.
Betrachten 29
Betrügen 534
Betrübniß, wenn man ihr nachhänget 305
Beweis 340
aller vernünftiger Beyfall gründet ſich darauf 340
Bewegungs-Grund 58, 59
der Bewegungs-Gründe unterſchiedene Arten 59
Grund ihres Vermögens 60
nach was vor Proportion ſie wircken 61
wodurch die Wirckung derſelben in dem Willen befördert und gehindert wird 62
Bewuſtſeyn, daſſelbe hat beſondere Bedingungen 92
wodurch es aufgehalten wird 226
Beyfall, iſt eine Wirckung des Verſtandes und Willens zugleich 335, 336
welcher Satz der höchſte Grund des Beyfalls im Verſtande iſt 337
auf wie vielerley Art derſelbe hervorgebracht wird 338, 339
Arten des vernunftmäßigen Beyfalls 340
muß ſich auf Beweis gründen 340
wodurch man von einem vernünftigen Beyfall abgehalten werden kan 342, 343
unvollſtändiger Beyfall 344
wenn er vernünftig oder unvernünftig iſt 344
Siehe Glaube.
Billigkeit 369
Böſes,
moraliter Böſes 187, 256
vornehmſte Arten deſſelben 258

Böſes, die Urſache deſſelben iſt in dem Menſchen ſelbſt zu ſuchen 251-257
Neigungen dazu ſind dem Menſchen angebohren 250
es iſt allgemein 249
nur die Möglichkeit davon kan Gott zugeſchrieben werden 253
die wirckliche Entſtehung deſſelben folgt nicht aus der Einſchränckung des menſchlichen Weſens 255, 257
deſſen Fortpflantzung iſt möglich 257
ziehet ſehr groſſen Schaden nach ſich 268-271
wird von Gott ewig beſtraft 190
die Vernunft lehret Mittel zur Verbeſſerung deſſelben 283-291
welche aber doch nicht vollkommen möglich iſt 274, 275
ſiehe Laſter und Uebel.
Bosheit im engern Verſtande 266

C.

Cameralwiſſenſchaft 789
Character eines Menſchen, was er iſt 724
Colliſion, mögliche Fälle derſelben 417
der Pflichten mit andern Pflichten 418, 419
der Pflichten und Befugniſſe 421-425
der Befugniſſe mit Befugniſſen 426-432
der Pflichtleiſtungen 420
Compliment 120
Contracte 489
einſeitige und zweyſeitige 490
ausdrückliche und ſtillſchweigende 496
müſſen aufrichtig und mit Klugheit geſchloſſen werden 495
ohne freyen Gebrauch der Vernunft kann man keine ſchlieſſen 501
rechtmäßige müſſen gehalten werden 491, 495
bringen vollkommene Pflichten und Befugniſſe hervor 494
doch haben ſie nicht alle gleich viel Verbindlichkeit 493

Contracte, was die Gültigkeit derſelben aufhebet 497, 499, 500, 502
wiefern die Unmöglichkeit die Verbindlichkeit aufhebt 496
was für Ausflüchte dieſelbe nicht aufheben 498
die paciſcirten Dinge müſſen in unſrer Gewalt ſtehen 503
müſſen ordentlich freywillig ſeyn 511
dabey darf man ſich nicht allezeit der äuſſerlichen Rechte bedienen 512
erzwungene, ob und wieferne ſie eine Verbindlichkeit haben 504 - 510
erzwungene im Kriege ſind gültig 508, 660
der Vorfahren, warum ſie die Nachkommen verbinden 629

D.

Danckbarkeit 327, 453
Verbindlichkeit dazu gegen Gott 327
gegen andere 453, 455
Danckſagung gegen Gott 328
Decorum ſiehe Wohlſtand.
Democratie 779
Demonſtration 338
Demuth 309
Bewegungsgründe dazu 309
gegen Gott 333
Dependenz, was ſie iſt 166
der Geiſter von einander 133, 166
der Dependenz von Gott muß man gemäß agiren, 171 - 173
dazu muß ein Grundtrieb vorhanden ſeyn 133
der Kinder von den Eltern iſt ein Grund ihrer Pflichten 583
Determination 39
Deutlichkeit, Begierde derſelben iſt ein Theil des Triebes nach Wahrheit 117
Dienſtleiſtung, verbindet zur Danckbarkeit 455

Dienſtleiſtung, die Menſchen ſollen einander gegen billige Erſetzung dienen 448
öfters müſſen ſie einander umſonſt dienen 449 - 452
ob man ohne der Welt zu dienen von ſeinem Einkommen leben darf 486
Diſpenſation 202
iſt mit der Nachſicht nicht zu verwirren 202
Diſſimuliren, ſiehe Verſtellung.

E.

Eheſtand, Gründe deſſelben 547, 548, 562
Erklärung 551, 563
Wichtigkeit der Pflichten deſſelben 551
Verbindlichkeit deſſelben entſtehet nicht bloß aus dem Weſen des Contractes 552
wenn der Ehepact ungültig iſt 553
wodurch er nicht aufgehoben wird 554 - 557
wodurch er aufgehoben wird 558
in demſelben iſt die Keuſchheit nöthig 307
ſoll auf Zeit Lebens geſchloſſen werden 559
Nutzen des Eheſtandes für die Eheleute ſelbſt 562
wiefern alte Leute deſſelben fähig ſind 563
ob er zwiſchen mehr als zwey Perſonen ſtatt findet 564 - 567
ob iedermann zu heyrathen verbunden iſt 560
ob es nach dem Rechte der Natur verbothene Grade giebt 568
Ehebruch 570
Ehre 120, 332, 747
äuſſerliche 263, 748
innerliche 748
allgemeineſte 747
allgemeine und beſondere 748
die höchſte gebühret Gott 332
das Alter ſollen wir ehren 456
iſt entweder eine abſolute oder relativiſche 749
Urſachen der Ehre 750, 751
Hinderniſſe der Ehre 752

Ehre, Regeln von Erlangung und Erhaltung derſelben 753 - 759.
Ehrbegierde, warum ſie ſo ſtarck iſt 120
ſoll eingeſchräncket werden 309
Ehrfurcht vor Gott 332
Ehrgeitz 263
edlere und unedlere Arten deſſelben 263
iſt ſchändlich und ſchädlich 264
wie aus demſelben Hochmuth entſtehen kann 264
iſt von dem herrſchenden Vollkommenheitstriebe unterſchieden 264
Eiferſucht 82
Eigenliebe 112, 127
wenn ſie ein Verderbniß des Willens iſt 260
befördert die στοργὴν bey den Menſchen 153
Eigennutz 260
Eigenthum, was es iſt 516
findet im Stande der Natur ſtatt 517 - 521
Object deſſelben im Stande der Natur 522
welches aber im Stande der Republicken erweitert werden muß 523
darf ſich nicht auf Menſchen erſtrecken 524
wie es im Stande der Natur urſprünglich erlanget wird 528
wie es von einem auf den andern abgeleitet wird 529 - 532
deſſelben ſind auch Kinder und Raſende fähig 533
wenn es unrechtmäßig iſt 534
iſt ein vollkommenes Recht und bringt das Recht mit ſich auf Wiedererſtattung zu dringen 535
wie weit es vertheidiget werden darf 536
wenn die Pflichten deſſelben eine Ausnahme leiden 537
Einſchränckung, des menſchlichen Weſens macht die Sünde nur möglich 255, 256
ſoll die Menſchen zum Glauben willig machen 353
Eitel, im weiten und engern Verſtande 266
Eltern, haben die Pflicht die Kinder zu erziehen 549, 550, 573

Eltern, Pflichten derſelben in Anſehung der Erbſchaft 574
Rechte derſelben 575
haben das Recht zu züchtigen 577
Pflichten gegen dieſelben ſind entweder Pflichten der Danckbarkeit 581
oder entſpringen aus der natürlichen Dependenz 583
oder aus beyden zugleich 584
können durch bürgerliche Anſtalten nicht verändert werden 585
ſoll man die Kinder nicht wegnehmen, um in einer andern Religion zu erziehen 634
Empfindung 29
äuſſerliche und innerliche 29
Endzweck 13
ſubiectiviſcher, obiectiviſcher und formaler 13
mittlerer, fernerer, abſoluter 15
höchſter oder herrſchender 18, 733
iſt entweder Vergleichungsweiſe, oder ſchlechterdings der höchſte 18
Hauptzweck, Nebenzweck 16
coordinirte Endzwecke 16
ſubordinirte 17
poſitive und negative Subordination derſelben 17
aus dem Wollen des Endzwecks entſteht das Beſtreben nach Mitteln 68
wie man ſich ſeine Zwecke erleichtern ſoll 706 - 708
wie man ſich derſelben verſichern ſoll 709 - 711
wie man ſich das Beſtreben darnach vielfältig nützlich machen ſoll 712
Enthaltung (continentia) was ſie iſt 306
verſchiedene Arten derſelben 307 - 312
Entſchluß 22
ruhender und wirckſamer 22
wie man den Entſchlieſſungen zu ſtatten kommt 51, 60
Erfahrung, Einziehung derſelben iſt eine Grundkraft der Klugheit, und wie ſolche anzuſtellen 681
Erkenntniß, menſchliche muß verbeſſert werden 230 - 234
ſein ſelbſt iſt nöthig 234

Erkenntniß, um die Erkenntniß Gottes muß man ſich bemühen 234, 321 - 324
wie ſie beſchaffen ſeyn ſoll 322 - 324
Erlaubt, was es heißt 185
erlaubte Dinge ſind möglich 185
ſind Proben der göttlichen Güte 185
ziehen keine Belohnung nach ſich 195
können in concreto böſe werden 186
wie erlaubte Vergnügungen ſollen gebrauchet werden 244
Errathen, Kunſt die Urtheile und Meinungen anderer zu errathen 697 - 704
Erſetzung des Schadens wenn man mit Gewalt darauf dringen kann 459 - 466
geleiſteter Dienſte, wie ſie geſchiehet 539, 542
Erziehung der Kinder, lieget den Eltern ob 549, 550, 573
was dazu gehöret 574
wenn ſie die nächſten Anverwandten haben 569
Eſprit preſent iſt eine Grundkraft der Klugheit 682
Ethik 204
muß in der practiſchen Philoſophie zuerſt abgehandelt werden 204
Eydſchwur 587
Arten deſſelben 593
wie man darauf gekommen 586
iſt erlaubt 586
vermehret die Verbindlichkeit 588, 590
wenn er keine Verbindlichkeit hat 591, 599, 600
ſoll treu und redlich geleiſtet werden 594
ſoll nicht bey Kleinigkeiten und ohne Noth geſchehen 595
ſoll bey Gott geſchehen 597
wer nicht dazu gelaſſen werden ſoll 596
was davon zu halten, wenn er erzwungen iſt 599
ob Gott deſſen fähig iſt 601

F.

Falſchheit 765
Faulheit 260

Feinde 441
welche man im weiteſten Verſtande alſo nennet und die Arten derſelben 679
dieſelben ſoll man lieben 441
wir ſind ihnen nicht ſo viel Verbindlichkeit als einem Freunde ſchuldig 442
wir ſollen nicht ohne Unterſchied mit ihnen vertraut umgehen 442
man kann unangenehme Mittel wieder ſie gebrauchen 442
Fertigkeit, ſiehe habitus.
Form, (formale) 177
formaler Endzweck 13, 43
wenn er mit dem Genuſſe einerley iſt 13
Freude 79
hat oft ihren Grund im Körper 84
Schaden-Freude 260
Freundſchaft, woher die Begierde darnach entſpringet 120
iſt ein Zweck des Eheſtandes 562
im engern Verſtande 767
was zur Fähigkeit darzu erfordert wird 768
Regeln davon 769
iſt ohne Tugend unſicher 773
Freunde, im weiteſten Verſtande 679
Arten derſelben 679
Freyheit, hat zuweilen eine politiſche Bedeutung 37
wie die Begierde darnach entſtehet 120
Freyheit im pſychologiſchen Verſtande iſt möglich 21, 41
Begriffe derſelben 22, 38, 39, 41, 43
ein gewöhnlicher Begriff davon iſt falſch 40, 52
die Wircklichkeit derſelben wird bewieſen 42
der rechte Begriff derſelben iſt ein Hauptſtück in der Philoſophie 46
erfordert einen vernünftigen Geiſt 45
in derſelben iſt zweyerley Vermögen zu unterſcheiden
libertas contradictionis & contrarietatis 38
ſind ihre erſten Actionen 41
wenn ſie wircken kan 45

Freyheit, ſie wird durch die Begierden eingeſchränckt 53
warum ſie von GOtt dem Menſchen gegeben worden 46, 236
freye Thaten ſind der formale Endzweck GOttes 211
machet der Zurechnung der Thaten fähig 38, 42
Arten der Freyheit 52
vollkommene, wenn ſie ſtatt findet 49, 50
unvollkommene 49, 51
iſt den Graden nach ſehr unterſchieden 51, 53
die Unvollkommenheit dabey iſt nicht allezeit ein Fehler 52
Sclaverey derſelben 54
ſoll nicht in Sclaverey gerathen 237
die Begierden müſſen ihr unterworfen werden 237
wodurch ſie geſtärcket wird 287
Actionen derſelben geſchehen ohne determinirenden Grund 47
nicht von ungefehr 48
können ſich nicht beſtändig fortſetzen 71
vollkommene Freyheit, oder libertas indifferentiæ ſeu æquilibrii, wenn ſie ſtatt findet 50
Furcht 81
kindliche 331
knechtiſche 331
wer ſich am leichteſten fürchtet 81

G.

Gebeth, im weiten Verſtande 328
im engen und engſten Verſtande 328
Nothwendigkeit deſſelben 328
vollkommenes und unvollkommenes 328
das vollkommene iſt öfters zu verrichten 328
Erhörung des Gebeths 330
Gedult 312
Mittel dazu 312
Geheimniß, was es iſt 279
wenn man Geheimniſſen Glauben beymeſſen ſoll 351 - 353
Gehorſam 165, 319

Gehorſam, was uns dazu verbindet 166
beſtändiger gegen GOtt iſt der menſchlichen Natur an ſich möglich 248
iſt die allgemeinſte Pflicht gegen GOtt 319
muß über alle Begierden und Endzwecke die Herrſchafft führen 238
muß mit der Liebe zu GOtt verbunden werden 240
verbindet uns zu einer Art von Glauben 349
das göttliche Verlangen deſſelben iſt keine Herrſchſucht 320
der Kinder gegen die Eltern 584
Geilheits-Trieb, woraus er entſtehet 150
was ſich bey den Menſchen gemeiniglich damit verbindet 153
Geiſt, im weiten Verſtande 2
es giebt edlere und unedlere Geiſter 3
davon die edlern des vernünftigen Genuſſes fähig ſind 13
freye Geiſter müſſen in einer ieden Welt ſeyn 42, 210, 211
muß in die Welt wircken können 31
endlicher, kan ſich bewegen 32
ieder vernünftiger muß Grundbegierden haben 91
worinnen die Vereinigung der Geiſter beſtehet 125
Geitz 165
iſt von der Begierde nach Reichthum überhaupt unterſchieden 265
Arten deſſelben 265
Geld, warum es eingeführet worden 545
Gemeines W.ſen, ſiehe Republick.
Gemüthe 713
ein aufgeräumtes 79
ein niedergeſchlagenes 83, 84
ein verzagtes 86
ein in ihm ſelbſt fröliches iſt eine Grund-Kraft der Klugheit 685
Erkenntniß deſſelben iſt nicht mit der Vorausbeſtimmung zukünftiger Thaten zu verwirren 714
was bey dieſer Erkentniß zu unterſcheiden iſt 415

Gemüthe, Regeln zu deſſen Erkenntniß 725 - 745
zuſammengeſetzte Gemüths-Arten 724
Genuß, im engen und weiten Verſtande 13
iſt nicht durchgängig mit dem formalen Endzweck einerley 13
Gerechtigkeit, im engern Verſtande 362
was und wie vielerley ſie in GOtt iſt 192 ſeqq.
Geſandten 661
Eigenſchaften derſelben 662, 664
wenn die Principalen die Unterhandlungen derſelben gut heiſſen müſſen 662
ſind nicht unter der Jurisdiction deſſen, an den ſie geſchicket werden 663
wiefern die Rechte derſelben im Kriege bleiben 665
Geſchmack, ſiehe moraliſcher Geſchmack.
Geſelligkeit 364
iſt den Menſchen natürlich 364, 365
die geſelligen Dienſte müſſen aus Liebe geleiſtet werden 365
Geſellſchaften, Rechte der Regenten darüber 628
Geſetze überhaupt 132, 165
nothwendige und zufällige 183
verbietende und gebietende 184
verbietende müſſen ſtets gehalten werden 184
geſetzliche Verbindlichkeit 133, 162
es giebt zweyerley Uebereinſtimmung mit den Geſetzen 187
was man bey der Colliſion der Geſetze zu beobachten 405 ſeqq.
ob Noth kein Geſetze habe 433
göttliches natürliches Geſetz 168
was uns auf die Unterſuchung der göttlichen Geſetze führe 159, 178, 179 - 182
Beweiſe von der Wircklichkeit der göttlichen natürlichen Geſetze 168 - 173
worinnen das höchſte natürliche Grundgeſetz beſtehet 173, 174
ob die natürlichen Geſetze diſpenſabel ſind 202

Geſetze

Geſetze, von dem göttlichen Geſetze haben die Menſchen eine angebohrne Idee 137
das göttliche Geſetz darf nicht vergeblich ſeyn 189
bekommt von den Belohnungen und Strafen die Verbindlichkeit nicht 194
wiederſpricht ſich nicht um des Streites der Pflichten willen 404
bürgerliche Geſetze 612, 613
wie weit ſich der wahre Begriff eines Geſetzes auf dieſelben appliciren läſſet 167, 613
woher ſie ihre Verbindlichkeit haben 613
womit ſie zu thun haben 614
wiefern ſie natürliche Pflichten und Befugniſſe aufheben können 615 = 618
Gewaltthätigkeit 765
Gewißheit 347
Gewiſſen 132
iſt kein bloß theoretiſches Urtheil des Verſtandes 132
entſtehet aus dem Gewiſſenstriebe 138
muß über alle Endzwecke und Begierden herrſchen 171 = 173, 238
gutes und böſes 138
vorhergehendes und nachfolgendes 138
zweifelhaftes 138
wie man demſelben abhelfen ſoll 180
gewiſſes 138
irrendes 138
wie man es verbeſſern ſoll 180
wieferne man demſelben folgen müſſe 179
richtiges 138
ſchlafendes 139
Urſachen deſſelben 140
erwachendes 139
wodurch es aufwachet 141
warum es bey manchen Menſchen nicht aufwachet 141
Gewiſſensbiſſe 142
ſind das ſchrecklichſte Uebel 142
Gewiſſenspflicht 384

Gewiſſenspflicht, iſt gewiß oder ungewiß 384
Gewiſſenstrieb, was er ſey 132, 133, 137
iſt ein beſonderer und guter Trieb 134
warum er allgemein ſeyn muß 135, 136
kann gehindert werden 139
machet die Ausübung der Tugend möglich 176
iſt keiner Subordination fähig 238
beweiſet, daß ein natürliches Geſetz ſey 169, 178, 179, 368
Gewohnheit, der Völcker wenn ſie die Natur eines Geſetzes bekommt 630
Glaube in der weiten und engern Bedeutung 334
die gemeine Erklärung davon iſt nicht hinlänglich 334
iſt eine zuſammengeſetzte Wirckung des Verſtandes und Willens 335, 336
warum wir etwas leichte zu glauben geneigt ſind 100
Arten des vernünftigen Glaubens 340
der vernünftige Glaube iſt eine unmittelbahre Pflicht gegen Gott 345 - 354
kann ſich nie in eine Wiederſpenſtigkeit wieder die Wahrheit verwandeln 356
unvernünftiger Glaube, wie er möglich 342, 343
Glaubensbekenntniß, was die Unterſchreibung deſſelben vor einen Verſtand hat 503
Glück 680
Urſachen deſſelben 680
Glückſeligkeit 106
Stand derſelben iſt bey den Menſchen mit dem Stande der Vollkommenheit einerley 157
derſelben ſind auch die Seelen der Kinder fähig 214
das Verlangen darnach führet die Menſchen auf die Nothwendigkeit der Moral 158
ingleichen auf die Wircklichkeit der göttlichen Geſetze 159, 170
darf nicht zum Zwecke des Gehorſams gemacht werden 176
ſie iſt in dieſem Leben der Hauptzweck Gottes nicht 216
kann auch in dieſem Leben nicht erlanget werden 292
wodurch ſie möglich gemacht wird 106

Glückſeligkeit, warum ſie von den Menſchen immer in andern Obiecten geſuchet wird 107
zeitliche Glückſeligkeit, was ſie iſt 293
iſt in der Verbindung mit der Tugend ein wahres Gut 294
der Verluſt derſelben hebt nicht alle Pflichten auf 403
Glückſeligkeitstrieb 106
iſt keine Grundkraft 107
führet auf Gott 106
Gott, kein böſer Gott iſt möglich 254
iſt nicht die Urſache des Böſen 253
dreyfache Gerechtigkeit in demſelben 192, 193
wiefern er des Zornes fähig iſt 82
in ſeinem Weſen findet nur ein thätiges Vergnügen und bloſſes Misfallen ſtatt 25
wie ſeine Güte aus den thieriſchen Trieben erſcheinet 152
was ſeine Freyheit ſey 57
wie man die Abſichten Gottes bey einer Sache findet 181
wie die göttlichen Endzwecke der Wichtigkeit nach auf einander folgen 414
was ihm möglich iſt 213
die Menſchen haben eine angebohrne Idee von Gott 137
Gottesdienſt, äuſſerlicher 359, 360
wir ſind dazu verbunden 360, 361
Grauſamkeit 260
Großmuth 314
Grund 164
Eintheilung der Gründe 164
daß alles einen determinirenden Grund habe, läßt ſich nicht behaupten 47
Troſtgrund, was er ſey 312
Grundbegierden, oder Grundtriebe, im engern Verſtande 23, 94
im weiten Verſtande 90
Kennzeichen derſelben 93

Grundbegierden, Kennzeichen der Grundbegierden, welche beſondere Grundkräfte ſind 94, 123
dergleichen Begierden müſſen vernünftige Geiſter haben 91
menſchliche Grundtriebe 95, 111 ſeq.
thieriſche Grundtriebe 95, 144 ſeqq.
Siehe Thier.
Vorſichtigkeit bey Beurtheilung der Grundtriebe 113
Grundkräfte, wie ſie beſtimmet werden müſſen 6
Gut, was es iſt 26, 44, 187
iſt mit der Vollkommenheit nicht gantz einerley 26
wahres und ſcheinbares Gut 26
edlere und unedlere Güter 296
worinnen die metaphyſiſche, phyſicaliſche und moraliſche Güte beſtehet 26, 187
iſt nichts moraliter, ohne Abſicht auf den göttlichen Willen 173
das moraliſche Gute wird von GOtt belohnet 189
Gütigkeit, ohne ſie iſt keine Liebe möglich 129
reitzet die moraliſche Liebe am meiſten 129

H.

Habitus überhaupt 71
zu begehren 71
iſt mit andern habitibus nicht zu verwirren 73
wie er bey den unedlern Begierden verhindert werden kan 72
Handlung, ſiehe That.
Hartnäckigkeit 260
Haſſen ſoll man niemand 440
Hauptzweck, ſiehe Endzweck.
Herrſchaft 516
Herrſchſucht, was ſie iſt 320
Hinterliſt 765
Hochachtung 759
Hochmuth 264
Hoffnung 69
wenn ſie vernünftig 69
wenn man beſonders dazu geneigt iſt 69
Hurerey 570

J.
Idee, wenn ſie lebhaft 61
die Menſchen haben eine angebohrne Idee von GOtt und dem Geſetze 137
K.
Keuſchheit 307
innerliche und äuſſerliche 307
iſt auch im Eheſtande nöthig 307
groſſe Wichtigkeit der Pflichten derſelben 572
Kirche 632
Rechte der Maieſtät über dieſelbe 632 ſeq.
Klugheit 161, 666
Klugheits-Gründe, was und wie vielerley ſie ſind 164
Verbindlichkeit derſelben, ſiehe Verbindlichkeit.
Nothwendigkeit derſelben 668
muß ſo gut als möglich bey unſern uns obliegenden Endzwecken gebrauchet werden 230, 667
Grund-Kräfte derſelben 676 ſeq.
im Verſtande 677 - 682
im Willen 683 - 686
in dem Umgange 687 - 704
Klugheit zu herrſchen 788 ſeq.
allgemeine und beſondere 788
dreyfaches Obiect derſelben 789
Regeln derſelben 790
worauf man dabey ſeine Aufmerckſamkeit zu richten hat 792
Klugheits-Lehre, was ſie iſt 205, 669, 671
Eintheilung derſelben 672-675
was hinein gehöret 671
wiefern ſie Regeln vor den Verſtand vorträgt 670
Knechte 513
ihre Verbindlichkeit entſtehet durch Contracte 513
dürfen ſich nicht die Güter und Beqvemlichkeit des Herrn nach Belieben anmaſſen 514
die Herren können kein Recht über Leben und Tod über ſie haben 515
wo der Schein der Herrſchaft herkommt 514
ſiehe Leibeigenſchaft.

Körper,

Körper, in dem Baue deſſelben iſt nicht die Urſache der animaliſchen Bewegungen zu ſuchen 31
iſt oft die Urſache der Freude und Traurigkeit 84
iſt kein Gefängniß der Seele 226
die Menſchen ſollen ihn in gutem Zuſtande erhalten und wohl anwenden 225, 228
ſiehe Leib.
Kraft 94
endliche, was ſich an derſelben unterſcheiden läßt 63
erſte Kräfte 94
die menſchlichen Kräfte ſind inhärirende, oder moraliſche 468
worinnen die Cultur derſelben beſtehet 469
Krieg 651
Befugniſſe und Pflichten deſſelben 651-656
wenn er unrechtmäßig iſt 657
ob er auf beyden Seiten gerecht ſeyn kann 659
die dadurch erzwungenen Pacte ſind verbindlich 508, 660
warum man dadurch das Eigenthums-Recht und die Herrſchaft erlangen kann 660

L.

Lachen 80
was davon zu halten ſey 80
Laſter, werden ewig von GOtt beſtraft 190, 191, 271
hindern die menſchliche Geſellſchaft 270
machen bey andern Leuten verhaßt 270
die Nahmen derſelben ſollen ſchlimme Nebenideen haben 290
man muß ſich die Annehmlichkeit der Laſter nicht vorſtellen 289
ſiehe Böſes und Uebel.
Leben, zeitliches muß man zu erhalten ſuchen 227
was der Endzweck deſſelben iſt 208
darinnen iſt GOttes Hauptzweck die Tugend 213
Lebens-Arten welche ieder beſonders erwehlen ſoll 482 483, 486
die edelſte können nicht alle Menſchen erwehlen 484, 485

auch nicht diejenige allezeit, wozu man die meiſte Luſt und Geſchicklichkeit hat 483, 485, 486
wenn man eine nicht weislich genug erwehlte verlaſſen ſoll 487
Lebens-Strafen, ob ſie erlaubt ſind 624
rechtmäßige ſind als göttlich anzuſehen 624
Leib, wird durch die Seele bewegt 30-35
deſſelben verſchiedene Temperamente 66
was er der Seele nützet 226
warum wir die Vollkommenheit deſſelben verlangen 119
ſiehe Körper.
Leibeigenſchaft, Urſprung derſelben 525
kan durch Contracte nicht entſtehen 515
iſt wieder das Recht der Natur 524
wiefern ſie geduldet werden kann 526
Leidenſchaften 71, 267
ſind von Affecten unterſchieden 78
es ſoll über ſie geherrſchet werden 303
was herrſchende Leidenſchaften ſind 267, 733
Liebe, im weiten und engen Verſtande 125
ſchwanckender Gebrauch des Wortes 125, 127
reine und unreine 128
was die veneriſche Liebe iſt 150
was von der gewöhnlichen Eintheilung der Liebe zu halten 131
woher der Trieb der moraliſchen Liebe entſteht 125
Eigenſchaften derſelben 126
was ſie am meiſten reitzet 129
iſt ohne Güte des Willens nicht möglich 129
menſchliche Liebe 125
der Trieb zur natürlichen Menſchen-Liebe iſt allgemein 130
wozu er nutzet 130
ſeine Schwäche 130
zu was uns die Menſchen-Liebe antreiben ſoll 439 ſeq.
ſoll geſtärcket werden 298
wodurch ſie erwecket wird 760-762
Hinderniſſe derſelben 763 ſeq.

Liebe, Mittel ſie zu erlangen 766
gegen GOtt ſoll in uns ſtarck werden 298
die höchſt möglichſte ſind wir ihm ſchuldig 239, 240, 325
zu was vor unmittelbaren Pflichten gegen GOtt dieſelbe in Anſehung des Willens antreibet 326-333
verbindet zu glauben 350
Pflicht alle Menſchen zu lieben 364, 365
auch die Feinde 441
vernünftige Liebe fängt von ſich ſelbſt an, wie es zu verſtehen 418
was es heiſſe, alle Menſchen als ſich ſelbſt lieben 366
iſt nothwendig zur Sicherheit der Endzwecke des Eheſtandes 561
Zeichen der Liebe machen im Umgange angenehm 689
Lob 40, 120
moraliſches und unmoraliſches 40
was das Lob GOttes iſt 328
Lügen 447
boshaftiges, leichtſinniges, unbedachtſames Lügen 447

M.

Macht, woher die Begierde darnach entſteht 120
Mäßigkeit 308
Majeſtät 608
Rechte derſelben ſind weſentlich, oder zufällig 610
Arten der weſentlichen Majeſtäts-Rechte 611
wie ſie erlanget wird 629, 631
Oberrichterliches Amt derſelben 619
ihre Rechte erſtrecken ſich nicht weiter, als die Bedingungen der Majeſtäts-Pacte leiden 630
Arten dieſer Bedingungen 630
ſoll ohne offenbahre Urſache nicht eingeſchräncket werden 631
Rechte derſelben über die Kirche 632 ſeq.
wenn ſie wiederum verlohren gehet 644
wie ſie getheilet werden kan 645, ſiehe Reg. &c.
wie die Gerechtſame derſelben aufrecht zu erhalten 795 ſeq.
Materiale was es iſt 177

Materie

Materie iſt nicht die Urſache des moraliſchen Böſen 252
Materialiſten, deren Meynung von der Seele wird erklärt und wiederlegt 222
Menſchen, ſie ſind letzte objectiviſche Endzwecke GOttes 210
müſſen ihren Endzweck geſellig erhalten 212
müſſen GOtt, die Tugend und ſich ſelbſt erkennen 234
ob GOtt mit ihrer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſey, kann die Vernunft nicht entſcheiden 276, 277
Metaphyſic, was zu derſelben gehöre 1
metaphyſice gut, was es iſt 26
metaphyſiſches Weſen 415
Mißfallen 24
niemand ſoll man ohne Urſache mißfällig werden 471
Mißvergnügen 24
iſt nicht der Tugend zuwieder zu fliehen 310
Mittel 14
materiale und formale 14
wie ſie unterſchieden ſind von dem mittlern Endzwecke 15
und den beywirckenden Urſachen 19
Grade der Verknüpfung derſelben mit ihren Endzwecken 415
Mitteldinge, ſiehe Erlaubt.
Möglichkeit, moraliſche 164
phyſicaliſche 164
Monarchie 777
ob ſie eingeſchräncket ſeyn ſoll 784
ob ſie erblich ſeyn darf 785
Moral, was ſie iſt 155, 159
wovon ſie handelt 160
hat zwey weſentliche Theile 205
was uns auf die Nothwendigkeit derſelben führet 158
natürliche Moral-Theologie 204
Moraliſch 161
moraliter gut 26
was der Grund von dem moraliſchen Guten iſt 173
daſſelbe wird von GOtt belohnet 189

Moraliſcher Geſchmack 108
Grund deſſelben 108
wenn er gut oder verdorben 110
wie er zu verbeſſern 110
kan zugerechnet werden 109
warum er ſo unterſchieden iſt 109
iſt, wenn er gut iſt, eine Grund-Kraft der Klugheit 686
Moraliſche Schuld 198
Theile derſelben 198
Muth 86
iſt eine Grund-Kraft der Klugheit 683, 684

N.

Nachdencken 20
man ſoll ſich darzu gewöhnen 232
Nachſicht, (tolerantia) 202
Natur, ſiehe Recht der Natur.
Naturell, ein gutes iſt zu loben 40
Neid 260
wir ſollen niemand beneiden 440
Neugierigkeit 259
Niederträchtigkeit, iſt tadelhaft 260, 264
Nothwehr iſt nicht ungerecht 401
Nothwendig 40
moraliſche Nothwendigkeit 160

O.

Oberherr 165
Objectiviſcher Zweck 13
objectiviſche Verbindlichkeit 416
Ochlocratie 780
Offenbahrung, göttliche iſt möglich 277, 282
Nothwendigkeit derſelben läßt ſich aus Vernunft-Sätzen erweiſen. 277
Kennzeichen, ob ſie göttlich ſey 277 - 280
darf nicht um der Geheimniſſe willen verworfen werden 279
Kennzeichen der Perſonen, denen GOtt ſeinen Willen offenbahret 281

ob dieſelben die göttliche Offenbahrung von andern Gedancken mit Gewißheit unterſcheiden können 282
ob dieſe Lehre in die Philoſophie gehöre 277
Oligarchie 780

P.

Pact, ſiehe Contracte.
Pflichten im weiten Verſtande 160
der Klugheit und Tugend, was ſie ſind 162
hören auf, wenn ihr Grund aufhöret 399
beſtimmte und unbeſtimmte 188
nothwendige und zufällige 183
wornach die hypothetice nothwendigen zu beurtheilen ſind 413
das Maaß der Gröſſe der Pflichten iſt der Grad des göttlichen Wollens 412
die ſchlechterdings nothwendigen haben eine unendliche Gröſſe 412
ob die natürlichen diſpenſabel ſind 202
ſtreitende 404
widerſprechen einander nicht 404
wahre und ſcheinbare Colliſion derſelben 405
was dabey zu thun ſey 405, 418, 419
Haupt-Regel bey Entſcheidung derſelben 407
beſondere Regeln 408 ſeq.
das Gewiſſen muß oft die Entſcheidungs-Regeln erſetzen 435
wie ſtreitende Pflichten und Befugniſſe zu vergleichen ſind 421 - 425
falſche Entſcheidungs-Regeln 436 ſeq.
Pflichten gegen Gott, unmittelbare 317 ſeq.
innerliche Pflichten gegen GOtt was ſie ſind 357
es giebt auch äuſſerliche Pflichten gegen GOtt 357 ſq.
Pflichten gegen uns ſelbſt, warum man dieſelben zuerſt beobachten müſſe 418
Pflichten gegen andere Menſchen, wo ſie herzuleiten ſind 365 - 367
es giebt allgemeine Pflichten gegen alle Menſchen 438
wie man ſie finden kan 457

Pflichten gegen andere Menſchen, zu den äuſſerlichen natürlichen haben wir eine göttliche Verbindlichkeit 383
Liebes-Pflichten 377
Erſetzungs-Pflichten 377
der Nothwendigkeit und Beqvemlichkeit 378
der Gefälligkeit 446
der Sicherheit und der thätigen Hülffe 379
Pflichtleiſtungen, Colliſion derſelben, und wie ſie zu entſcheiden 420
Phyſice gůt 26
Phyſiognomie, was davon zu halten 745
moraliſche 744
Politik, ſiehe Klugheits-Lehre.
Poltronnerie 263
Polygamie, iſt zum Zwecke des Eheſtandes nicht nöthig 565
iſt wieder das Recht der Natur 566, 567
Practiſche Philoſophie, was ſie iſt 155, 159
was in der allgemeinen practiſchen Philoſophie vorkommt 206
Pretium eminens 543
wie die Materie deſſelben beſchaffen ſeyn muß 544
wie der Werth deſſelben ſteiget und fällt 546

R.

Rachgier 82, 441
ſoll man fliehen 441
von derſelben iſt der Gebrauch unangenehmer Mittel zu Einſtellung der Feindſchaft unterſchieden 442
Rauben 534
Recht, hat eine doppelte Bedeutung 200, 201
poſitives und negatives Recht 387
wie das poſitive natürliche entſtehet 387
wie daſſelbe von dem bürgerlichen poſitiven Rechte unterſchieden iſt 387
poſitives, wenn es den Pflichten gleich iſt 424
wenn es einer geringern Verbindlichkeit vorzuziehen 425
gehet in Colliſion dem negativen vor 426

Rechte, warum manche nicht erzwungen werden dürfen 392
wenn das ältere Recht dem neuern und umgekehrt vorzuziehen iſt 427
Entſcheidung, wenn zwey collidirende Rechte etwas zu thun einander gleich-ſind 428, 429
ſiehe Befugniß.
Recht der Natur, im weiten Verſtande 203
wie es eingetheilet wird 204
im engen Verſtande 204, 362
wie es einzutheilen iſt 374
im engeſten Verſtande 374
Wircklichkeit des natürlichen Rechts 363
was das principium deſſelben iſt 370-373
iſt ſo alt als die Welt 375
aus was vor Gründen daſſelbe herzuleiten iſt 364
Grund-Geſetze deſſelben 365, 371
Haupt-Pflicht deſſelben 367
Redlichkeit, ſiehe Aufrichtigkeit.
Regenten 608
Pflichten derſelben 609
Rechte derſelben 610 ſeq.
haben das Recht zu zwingen und zu ſtrafen 623
Rechte derſelben über die Geſellſchaften im Lande 628
wiefern ſie den Unterthanen vorſchreiben, und ſie zu gewiſſen Dienſten anhalten können 626
privat-Handlungen derſelben 627
ſoll man Fehler zu gute halten 640
über ihre Thaten ſollen die Unterthanen nicht urtheilen 641-643. ſiehe Majeſtät.
Regimentsform 774
wenn ſie irregulär iſt 774
einfache und zuſammengeſetzte 775 ſeq.
Regeln davon 782 ſeq.
Reich, ſiehe Republick.
Reichthum, woher die Begierde darnach entſtehet 120
Reitzen, was es ſey 58
wodurch es befördert und gehindert werde 62
Religion, geoffenbahrte iſt möglich und nöthig 277
Kennzeichen derſelben 277-280

Religion, ſollen die Regenten nicht machen wollen 634
niemand ſoll man zur Religion zwingen 634
auch niemand darum ſtrafen 635
in gutem Stande zu erhalten erfordert auch die Staatsklugheit 793
Republick 604
Aufrichtung der Republick. iſt ein göttlicher Wille 605
Urſprung derſelben 606
Gründe der Nothwendigkeit derſelben 603, 607
zweckmäßige Einrichtung derſelben 774 ſeq.
Regeln von derſelben innerlichen Verfaſſung 796 ſeq.
Reue, was ſie iſt 70
warum man etwas bereuet 132
durch dieſelbe kan der Schade des moraliſchen Böſen gemindert werden 237
Ruhm 120

S.

Sanftmuth 311
Mittel und Bewegungs-Gründe derſelben 311
Scepticiſmus, durch einen allgemeinen verſündiget man ſich an GOtt 346
warum ein Atheiſt denſelben verlaſſen ſoll 347
Schade, wenn er wieder erſtattet werden ſoll 459-466
ſiehe Erſetzung.
Schaden-Freude 260
Scham 70
Schamhaftigkeit überhaupt 307
im engen Verſtande 307
gehöret zur guten Aufführung 689
Schatzungen, Recht dazu 625
Schein-Tugend 177
dreyerley Arten derſelben 177
Schmertz 24
macht die Seele verzagt 70
warum es vielerley Arten von Schmerzen giebt 24
moraliſcher 24
idealiſcher 70

Schmertz, körperlicher 70
woraus der körperliche entſtehet 149
warum er veränderlich 149
kan nicht ganz verhindert werden 151
warum er ſo heftig iſt 154
poſitiver, wie er entſtehet 198
wird von GOtt als ein Mittel zur Verbeſſerung der Menſchen gebraucht 291
wodurch wir ihn verringern können 302. 305
Schrecken 81
wo es am leichteſten ſtatt findet 81
Schuld, ſiehe Moraliſche Schuld.
Schuldigkeit, was ſie iſt 133, 162, 165, 369
iſt mit vielen ähnlichen Fällen nicht zu verwirren 133
gründet ſich auf die Dependenz 165
daß man natürliche Schuldigkeiten erkennet, kommt nicht von der Angewöhnung her 136
Schwermuth 83
Schwierigkeiten, um derſelben willen dürfen wir erwieſenen Sätzen den Beyfall nicht verſagen 353
ſollen uns in Ausübung der Tugend nicht irre machen 245
Schwören, ſiehe Eydſchwur.
Sclaverey, des freyen Willens 54
ſoll verhütet werden 237
Seele, es iſt in derſelben mehr als eine Kraft 6
ſie iſt einfach 6
wircket in den Leib 31, 32, 33
iſt die Urſache von den vitaliſchen und natürlichen Actionen des Leibes 35
warum ſie der Unordnung des Körpers nicht abhelfen kann 145
hat von ihrem Körper eine angebohrne Idee 33, 144
iſt unſterblich, ſiehe Unſterblichkeit.
bleibet nach der Trennung vom Leibe nicht in dieſer Welt 221
die Seelen der Kinder ſind nach dem Tode der Glückſeligkeit fähig 214
die Seelen der Thiere ſind eine Gattung der Geiſter 3

Seelenwanderung iſt ungegründet 144
Selbſtmord 227
 iſt unerlaubt 227
Selbſtthätigkeit, ſiehe Spontaneität.
Simuliren, ſiehe Verſtellung.
Sinne, das Vergnügen der äuſſerlichen Sinne muß mäſ-
 ſig gebrauchet werden 300
 Siehe Empfindung.
Sinnlichkeit 260
Sparſamkeit, was ſie iſt 229
Spielen, warum man ſich daran vergnüget 117
Spötterey 260, 765
Spontaneität 40
 macht den freyen Willen nicht aus 40
Staat, Kranckheiten deſſelben 774, 780
 Regeln den Flor deſſelben zu befördern 798 ſeq.
 Siehe Republick.
Staatsklugheit, ſiehe Klugheit zu herrſchen.
Staatsrecht, allgemeines 374
Stand, ſiehe Lebensart.
 Stand der Natur 517, 602
 warum die Menſchen nicht darinnen haben bleiben
 können 603
Stehlen 534
ϛοργη was ſie iſt 127
 woher ſie entſteht 150
 iſt bey den Menſchen nicht ein bloß thieriſcher Trieb
 153
Strafen 190
 beraubende und poſitive 196
 natürliche und willkührliche 197
 warum die willkührlichen nöthig ſind 197
Strafgerechtigkeit Gottes, ob ſie einen Zweck habe 193
 giebt den göttlichen Geſetzen die Verbindlichkeit nicht
 194
Subjectiviſcher Zweck 13
Subordination, der Endzwecke 17
 iſt das Mittel zur Herrſchaft über ſich ſelbſt 72
 der Begierden, wie vielerley ſie iſt 236

Subordination, der Dinge unter Gott, was und wie vielerley ſie iſt 323
vielfache iſt ein Mittel zur Sicherheit der Majeſtät 795
Sünde, ſiehe Böſes und Laſter.
Syſtema civitatum 781

T.

Tapferkeit 313
Temperament, was es iſt 64
besonders der Gemüthskräfte 64, 65
bloß ſanguiniſches 64
bloß choleriſches 64
bloß melancholiſches 64
das phlegmatiſche iſt eigentlich kein Temperament 64, 65
gemiſchte Temperamente 65
des Gemüths iſt von dem Temperamente des Leibes unterſchieden 66
iſt mit denen herrſchenden Begierden und Leidenſchaften nicht zu verwirren 67
Thaten, wie ſie entſtehen 58
ſind in gute, böſe und erlaubte einzutheilen 187
wenn wir ſie ungereimt nennen 118
wenn ſie der Vollkommenheit gemäß ſind 137, 172
wenn man ſie nach der Dependenz von Gott einrichtet 172, 173
müſſen niemals ohne Endzwecke geſchehen 230
wie man die Subordination der Thaten anſtellen ſoll 241
wie man Gott zum unmittelbahren Objecte ſeiner Thaten machen kann 317
freye, müſſen in der Welt geſchehen 211
Thelematologie 1
wo ſie abzuhandeln iſt 1
Thiere ſiehe Beſtien.
denenſelben ſind natürliche Triebe anerſchaffen 144, 149
was ſie zu Fortpflantzung ihres Geſchlechts antreibt 150
Thieriſche Triebe wie ſie wircken 145, 146, 148

Thieriſche Triebe, ſind in den Thieren unterſchieden 147
leiden in den Menſchen Veränderungen 153
warum ſich die Menſchen des nächſten Objects derſelben nicht bewuſt werden können 152
müſſen den menſchlichen Trieben ſubordinirt werden 242
Traurigkeit 83
Urſachen derſelben 83, 84
Trieb 23, 58, 97
begehrender oder verabſcheuender 23
allgemeine Eigenſchaften der Triebe, welche ſelbſt Begierden ſind 97, 98, 101 - 106, 108
Eigenſchaften der Triebe, welche etwas anders als Begierden ſind 58, 63, 68, 69, 71, 74, 78, 86, 87
Siehe Begierde.
Troſtgrund 311
Eintheilung der Troſtgründe 312
Tugend, was ſie iſt 161, 175, 240
formale und materiale derſelben 176, 177
Verbindlichkeit und Pflicht der Tugend 162
bey derſelben findet ſich allemal zugleich eine Verbindlichkeit der Klugheit 163
was und wie vielerley der moraliſche Grund der Tugend iſt 164
iſt von dem Wohlſtande unterſchieden 479
überſteiget das Vermögen des menſchlichen Weſens an ſich nicht 248
muß in dieſem Leben geübet und geſtärcket werden 215, 216, 245, 246
muß erkannt werden und wie es geſchehen ſoll 234
muß aus der Liebe Gottes herkommen 325
ſoll willig geſchehen 326
um derſelben willen muß man Unglück ertragen 403
Bewegungsgründe zur Tugend wie vielerley ſie ſind 247
wie man das Bild der Tugend und der Motiven dazu in ſich lebhaft erhalten kann 289
die Nahmen derſelben ſollen kräftige Nebenideen haben 290

Tugend, iſt der Hauptzweck Gottes in dieſem Leben 213, 215, 216
ist das höchſte Gut 295
iſt ein Mittel zu Verminderung des Schmertzens 302
wird von Gott ewig belohnt 189, 191
präſervirende Tugenden 284
Scheintugenden 177
Tyranney 780

U.

Uebel 26
wie wir deſſelben leichte Möglichkeit verabſcheuen 105
welches das allerſchrecklichſte iſt 142
wenn ein Uebel einmahl vorhanden, wie man ſich verhalten ſoll 305
Siehe Böſes und Laſter.
Unangenehm, was es iſt 24, 149
Unbeſcheidenheit 765
Undanck 765
iſt ſchändlich 454
Unempfindlichkeit, was von derſelben zu halten ſey 316
Ungefehr geſchehen, was es heißt 48
Ungereimt 118, 340
Unglaube 259
worauf er ſich gründet 353
iſt eines der gröſten Laſter 345
Unglückſelig, warum Gott vernünftige Geiſter erſchaffe, die unglückſelig werden 213, 214
Unmäßigkeit im Eſſen und Trincken iſt unerlaubt 228
Unmöglich 340
Unpartheyiſch verfahren, was es heißt 439
Unſterblichkeit, des Nahmens, warum wir ſie begehren 101
Unſterblichkeit der Seele, was ſie iſt 218, 221
iſt nicht mit der Unverweßlichkeit derſelben zu verwirren 221
läſſet ſich nicht aus dem Weſen der Seele erweiſen 221
ob man ſie aus der Vernunft erweiſen könne 223
die präſtabilirte Harmonie ſtreitet wieder dieſelbe 221
wird auf dreyfache Art bewieſen 218-220
warum die guten Beweiſe vor dieſelbe oft nicht angenommen werden 223

Unſterblichkeit der Seele, die Meynung der Materialiſten wird widerlegt 222
Unterthanen 608
Pflichten derſelben gegen die Obrigkeit 638, 639
ſollen nicht über die Thaten der Regenten urtheilen 641-643
Unvollkommenheit, es giebt dreyerley Arten derſelben 256
Urſache, beywirckende, was ſie iſt 19

V.

Väterliche Gewalt, worinnen ſie beſteht 575
begreifft das Recht zu züchtigen unter ſich 577
wodurch ſie zu weit ausgedehnet wird 576
wie ſie nach und nach abnimmt 578
Verabſcheuen 9
was verabſcheuet wird 23, 98
Verabſcheuung des Gegentheils findet ſich bey allen Begierden 98
Veränderlichkeit, woher ſie entſtehet 260
Verbeſſerung, vollkommene iſt uns nicht möglich 274
kann die Folgen des Böſen nicht wegnehmen 275
was die Vernunft für Mittel zur Verbeſſerung der Menſchen lehre, ſo weit ſie möglich iſt 284-291
ob GOtt mit einer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſey, kann die Vernunft nicht entſcheiden 276 ſeq.
Verbindlichkeit, im weiten Verſtande 160
der Klugheit 162, 667
beweiſet die natürlichen Pflichten nicht hinlänglich 176
lehret nur Schein-Tugenden 177
der Tugend 133, 162
warum ſie von der Verbindlichkeit der Klugheit zu unterſcheiden iſt 163, 176
kann auch mit einem Befugniſſe zuſammenkommen 201
innerliche und äuſſerliche 383
objectiviſche und ſubjectiviſche 416
die ſubjectiviſche gehet der objectiviſchen vor 418
Vereinigung der Geiſter 125
was ein Verlangen nach derſelben erwecket 125

Vereinigung, das Verlangen mit vollkommenen Objecten ſich zu vereinigen, iſt ein Grund-Trieb 122, 123
Vergnügen 24
warum es vielerley Arten von Vergnügen giebt 24
macht die Seele zum agiren geneigter 70
Mittel zu Vermehrung deſſelben 298-300
daſſelbe iſt ein Nebenzweck des menſchlichen Lebens 217, 294
muß eingeſchräncket werden 306
deſſelben ſind die Beſtien nicht fähig 25
welches in GOtt ſtatt findet 25
idealiſches 70
an daſſelbe ſoll man ſich gewöhnen 299
körperliches 70
woraus es entſteht 149
verſchiedene Arten deſſelben 149
warum manches veränderlich iſt 149, 151
Vergnügungen, erlaubte, wie ſie vernünftig gebraucht werden ſollen 244
Vergnügſamkeit 315
Mittel zu derſelben 315
Verlangen, wenn es geſtillet wird 69
wenn es nur beſänftiget wird 69
Vermögen, phyſicaliſches und moraliſches 200
des Willens, wenn es unendlich iſt 11
zeitliches Vermögen, man ſoll ſo viel als nöthig, davon in ſeinen rechtmäßigen Beſitz bringen 229
Vernunft, was ſie iſt 147, 230
ſubjectiviſche 223
Vernunft in abſtracto 223
wie das Verlangen darnach zu agiren entſteht 118
es giebt zweyerley Regeln vernünftig zu leben 156
Anweiſung dazu 155, 159
Verſtand 6
iſt nicht die zureichende Urſache des Wollens 7
der Wille hat eine Kraft in denſelben zu wircken 28
iſt des Willens wegen 4, 216
warum er dem Willen unterworfen worden 60
kan etwas vor böſe halten und der Wille überwindet doch 55, 56

Verſtand, wie die Wirckungen deſſelben entſtehen 335
dem Weſen deſſelben müſſen wir folgen 347
welches die einfacheſten und zuſammengeſetztern Kräfte deſſelben ſind 335
muß cultiviret werden, und was darunter zu verſtehen 231 - 234
Verderbniſſe deſſelben 259
Gröſſe deſſelben 314
mancherley Vermögen deſſelben 716 - 721
ein munterer, activer, gelehriger 717
geſchickter, fruchtbarer, durchdringender 718
geiſtreicher, ordentlicher, beſtändiger 719
univerſaler, ſcharfſinniger, groſſer, ſubtiler 720
glücklicher, practiſcher, politiſcher 721
Verſtellung, überhaupt 447
Dißimuliren, und was davon zu halten 447
Simuliren, und was dabey zu mercken 447
Vertrag, ſiehe Contracte.
Vertrauen, auf GOtt 329
wenn es ungegründet iſt 329
Verwegenheit 313
Verzweiflung 85
Völcker-Recht 374, 646
iſt bey allen Völckern einerley 647
woher es entſtehet 648, 649
ob die Gewohnheiten der Völcker ein Grund davon ſind 630, 648
Vollkommenheit, was ſie iſt 26, 114
weſentliche 114, 115
zufällige 114
ideale 124
reale 124
es giebt zweyerley Regeln der Vollkommenheit 182
an den Kräften des Willens 63
Stand der menſchlichen Vollkommenheit iſt mit dem Stande der Glückſeligkeit einerley 157
Vollkommenheits-Trieb 111
iſt ein Grund-Trieb 112

Vollkommenheitstrieb, iſt von einem andern ihm ähnlichen Grund-Triebe unterſchieden 122, 123
iſt allgemein 112, 113
wie er wircket 116
verlanget weſentliche und zufällige Vollkommenheiten 115
wird durch die Ehre gereitzet 120
verlanget ſein Object ganz zu haben 121
was für neue Triebe daher entſtehen 117-121
was der herrſchende Vollkommenheits-Trieb iſt 264
Vorſatz, ſiehe Entſchluß.
Vorſtellungen machen das Wollen nur möglich 5, 7
das agiren nach deutlichen Vorſtellungen machet die Freyheit nicht aus 40
wie ſie ſeyn müſſen, wenn ſie den Willen reitzen ſollen 61
Vorurtheile 259
welches die gewöhnlichſten ſind 259

W.

Wahrhaftigkeit 447
dazu ſind die Menſchen verbunden 447
was für Colliſionsfälle dabey möglich ſind 447
Wahrheit, die Erkenntniß derſelben iſt einem vernünftigen Weſen gemäß 347
Wahrheitstrieb, wie er entſtehet 117
Wahrſcheinlichkeit, was ſie iſt 338
falſche Erklärung derſelben 436
von unermeßlicher Gröſſe 341
vermag oft mehr als eine Demonſtration 341
wenn ſie nicht zur Entſcheidung ſtreitender Pflichten dienet 436
Weiſſagung 281
Kennzeichen derſelben 281
Welt, iſt um eines Endzwecks willen von Gott erſchaffen 209, 210
iſt ohne freye Thaten der Geiſter vergeblich 211
was in der moraliſchen Einrichtung derſelben willkührlich oder nothwendig iſt 214

Werth, eines Dinges, worinnen er beſtehet 540
ist ein allgemeiner oder beſonderer 540
wie er beſtimmet wird 539, 541
Weſen, metaphyſiſches Weſen 415
freyes Weſen 38
Wiedererſtattung ſiehe Erſetzung.
Wille 2, 3
wird von andern nicht ſattſam erkläret 27, 44
kräftiger und unkräftiger 8
bedingter und unbedingter 10
vorhergehender und nachfolgender 10
freyer Wille iſt möglich 21, 22
Siehe Freyheit.
Geiſter müſſen ihn haben 4
ſetzet Verſtand voraus 2, 5
iſt eine beſondere und von dem Verſtande unterſchiedene Grundkraft 6, 7
was das Vermögen deſſelben ſey 11
wenn es unendlich 11
wenn es endlich 12
was bey der Einrichtung des endlichen Willens vor Unterſchiede möglich ſind 20, 21
die Vollkommenheiten an den Kräften deſſelben ſind trennbar 63
Verderbniſſe deſſelben 260, 261
kan wircken in den Verſtand 28
in den Körper 30
und in ſich ſelbſt 36
er iſt die Urſachen der animaliſchen Bewegungen 31-33
wiefern er die Urſache der vitaliſchen Bewegungen iſt 35
deſſelben Unterſchied in der Diſpoſition gereitzt zu werden 61, 62, 722
was bey der Unterſuchung deſſelben zu unterſcheiden iſt 723
wieder Willen wenn wir etwas thun 54, 384
wie der Wille dasjenige thun kann, was doch der Verſtand vor böſe hält 55

Wohlſtand 476, 687
tugendhafter und zierlicher 475, 478, 480
wie die Pflichten des tugendhaften einzutheilen ſind 479, 480
allgemeiner und beſonderer 477
natürlicher und willkührlicher 477
religiöſer 480
dienſtgefliſſener 480
ſchamhaftiger 480
wir ſind darzu verbunden 481
die Beobachtung deſſelben gehöret zur guten Aufführung 688
Wohlthaten, reitzen die Liebe am meiſten 129
Wollen, ſiehe Wille.
Wolluſt, im engen und weiten Verſtande 262
körperliche und idealiſche 262
gelehrte Wolluſt 262
Wollüſtige, warum ſie ſo ſehr veränderlich 262
warum ſie oft ein mühſames Vergnügen ſuchen 262
Wircklichkeit, phyſicaliſche 164
moraliſche 164
Wunderwercke, was ſie ſind 281
Kennzeichen derſelben 281
ſie ſind nicht wider die Vollkommenheit der Welt 281

Z.

Zärtlichkeit 154, 260
ſie iſt ein Verderbniß des Willens 260
Zeugungs-Kräfte, dürfen nicht anders als im Eheſtande und um des rechten Zweckes willen gebrauchet werden 570
Zeugungs-Trieb, was von denen daraus abſtammenden Neigungen zu halten 571
Zorn 82
über unvernünftige Dinge 82
reiner und unreiner 82
wie er zu unterdrucken ſey 311
wiefern GOtt deſſelben fähig iſt 82
Zufällige Begierden 23

Zufriedenheit 293
eine beſtändige können wir hier nicht erlangen 293
ſie kann befördert werden 293
iſt ohne Tugend kein wahres Gut 294
dieſelbe iſt ein wichtigerer Zweck GOttes als das poſitive Vergnügen 414
Züchtigen, woher das Recht darzu kommt 577
Zurechnung wird erklärt 199
wie vielerley ſie iſt 199
es kann etwas aus vielfachem Grunde zugerechnet werden 199
was nicht zugerechnet werden kann 199
Zureichender Grund, der Satz von demſelben iſt zum Theil unerwieſen 47
was er eigentlich heiſſen ſoll 164
Siehe Grund.
Zwang, zwingen 384
warum manche Befugniſſe nicht erzwungen werden ſollen 392
Zwangs-Pflicht, was ſie iſt 384
welche Pflichten nicht erzwungen werden dürfen 385
Zweck, ſiehe Endzweck.
Zweifel, ſiehe Scepticiſmus.

Druckfehler.

Pag. 20 lin. 10 nach höchſte add. oder herrſchende.
p. 53 lin. 2 vor ſolten, leg. ſelten.
p. 66 lin. 11 vor 100, leg. 90
lin. 12 vor 90 leg. 100.
p. 125 lin. 15 vor denn leg. Wenn.
p. 398 lin. 13 vor engerſten leg. engeſten.
p. 407 lin. 14 vor Reel leg. Regeln.
p. 443 lin. 28 vor gemeinſchaftlichen leg. geſellſchaftlichen.

KREISBIBLIOTHEK
REGENSBURG

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Crusius, Christian August,

M. Christian August Crusii ... Anweisung vernünftig zu leben Darinnen nach Erklärung des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren ... vorgetragen werden

Leipzig 1744

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.100
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11108940-2
VD18 11877472-005